UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

PRESENTED

TO

THE UNIVERSITY OF TORONTO

BY

The Revd N. Cacciapuoti

Vorkämpfer des Jahrhunderts

Eine Sammlung von Biographien

Erster Band

Friedrich Nietzsche

von

Theobald Ziegler

Berlin
Georg Bondi
1900

Philos
N677
.Yz1

Friedrich Nietzsche

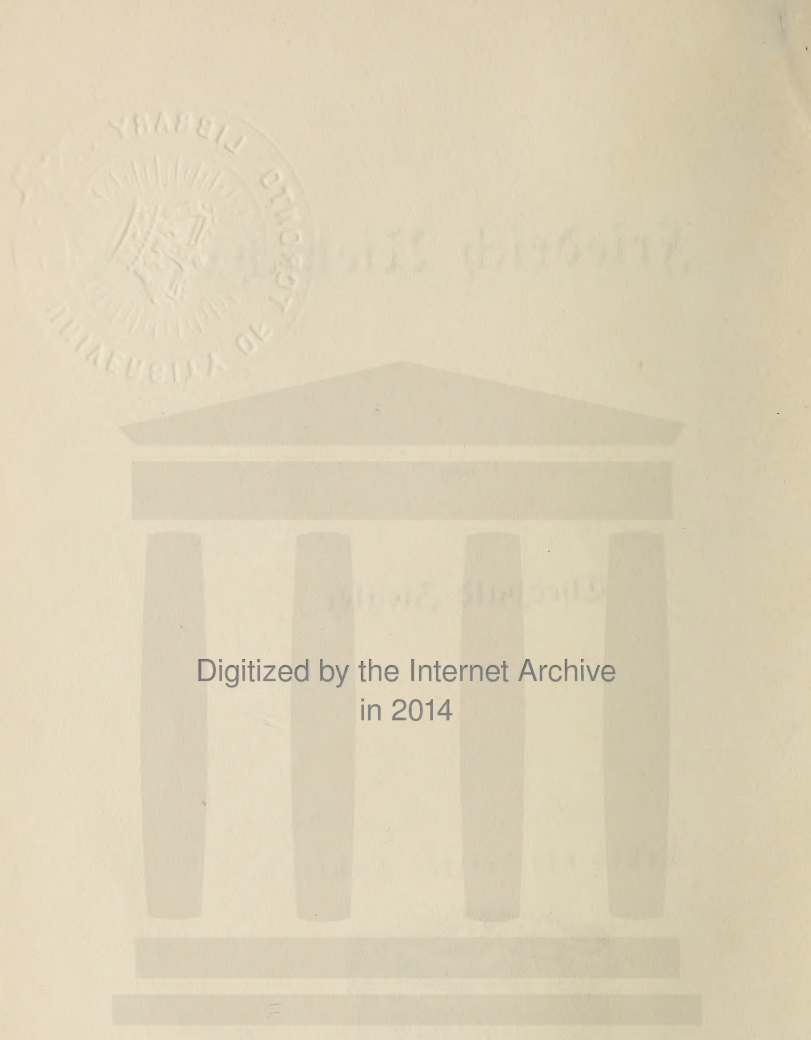
von

Theobald Ziegler

Erstes bis drittes Tausend

139000
3/7/16

Berlin
Georg Bondi
1900



Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/friedrichnietzsc00zieg

Herrn

Professor Dr. Christoph von Sigwart

in Tübingen

zu

seinem siebzigsten Geburtstag

(28. März 1900)

in Dankbarkeit und Verehrung zugeeignet.

Vorwort.

Diese Schrift ist eine vielfach wortgetreue Wiedergabe von Vorlesungen, die ich im Winter 1897/8 an der Straßburger Hochschule über Friedrich Nietzsche gehalten habe. Wenn man ihr diese Entstehung aus der lebendigen Rede noch anspürt, so sehe ich darin keinen Nachteil.

Daß ich sie erst jetzt veröffentliche, hängt zunächst mit dem Gang meiner eigenen Arbeiten zusammen. Ich mußte zuvor ein größeres Werk zum Abschluß bringen, ehe ich an die Fertigstellung dieses Büchleins gehen konnte. Es hat aber noch einen anderen sachlichen Grund. Von den nachgelassenen Schriften Nietzsches sind in seinen gesammelten Werken bis jetzt erst vier Bände (IX—XII) erschienen, die „Schriften und Entwürfe" der letzten vier Jahre stehen noch aus; und ebenso fehlt von der Biographie seiner Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche[1]), noch immer die zweite Abteilung des zweiten Bandes; auch eine kurze Darstellung der Philosophie ihres Bruders war von ihr in Aussicht gestellt. Ich hatte nun gehofft, ich könne alle diese Veröffentlichungen abwarten und sie meiner Darstellung von Nietzsches Leben und Philosophieren zu gute kommen lassen. Allein schließlich dauert das doch

1) Das Leben Friedrich Nietzsches. Von Elisabeth Förster-Nietzsche. Erster Band 1895. Zweiter Band erste Abteilung 1897. Leipzig, C. G. Naumann.

zu lang. Und nun hat Frau Förster in der Einleitung zu ihrer Übersetzung von Henri Lichtenbergers Nietzsche-Buch[1]) erklärt, daß dieses die von ihr geplante Darstellung seiner Philosophie überflüssig mache, und sich überhaupt so enthusiastisch über dasselbe ausgesprochen, daß nach dieser Seite hin offenbar nichts mehr zu erwarten ist. Was sie aber an derselben Stelle über den zwölften Band von Nietzsches Werken mitteilt, der inzwischen aus dem Buchhandel zurückgezogen worden ist, bedeutet auch für unsere Hoffnungen auf die Herausgabe der nachgelassenen Schriften eine schwere Enttäuschung. Frau Förster selbst spricht mit Beziehung auf diesen Band von einer „wunderlichen und dürftigen Veröffentlichung, die jeden aufrichtigen Nietzsche-Verehrer enttäuschen mußte", und bezeichnet diesen Eindruck als bestimmend für die Zurückziehung desselben. Angesichts solcher Vorkommnisse und Motive bei der Zusammenstellung und Veröffentlichung der Nietzscheschen Inedita hält man sich künftig besser an die von Nietzsche selbst herausgegebenen Schriften und allenfalls noch an die mit einer gewissen Unbefangenheit und Sachlichkeit redigierten ersten vier Bände der nachgelassenen Schriften, mißtraut dagegen von vornherein jeder weiteren um den Eindruck bei „Nietzsche-Verehrern" sich ängstlich sorgenden Mitteilung aus dem Nachlaß. Höchstens der letzte Band der Biographie könnte noch Erhebliches bringen, das Bild Nietzsches wird aber auch er sicherlich nicht mehr verändern; nur über die Krankheit werden wir in ihm vielleicht ganz neue Aufschlüsse erhalten, doch sie interessieren den Psychiater mehr als mich.

---

1) Die Philosophie Friedrich Nietzsches. Von Henri Lichtenberger. Eingeleitet und übersetzt von Elisabeth Förster-Nietzsche. Dresden und Leipzig, C. Reißner 1899.

So habe ich mich zur Herausgabe entschlossen, zumal da ich in meinem Buch über „die geistigen und socialen Strömungen des neunzehnten Jahrhunderts“ wie vielfach so gerade auch in dem über Nietzsche Gesagten manches unbegründet habe lassen müssen. Als eine erste Ergänzung zu jenem größeren Werk mag also diese Schrift gelten. Vielleicht erkennt der eine oder andere der vielen unholden Kritiker jenes Buches daraus nachträglich, daß hinter den leichtgeschürzten Skizzen desselben weit mehr ernsthafte Arbeit steckt, als sie sich das in ihrer mir so weit überlegenen Weisheit und Gründlichkeit haben vorstellen mögen.

Das Büchlein gestatte ich mir Herrn Professor Sigwart in Tübingen zu seinem siebzigsten Geburtstag zu überreichen. Neben J. F. Reiff war er mein erster Lehrer in Philosophie, dem ich sehr vieles verdanke, insbesondere auch mein Interesse für wissenschaftliche und angewandte Psychologie. Daß ich diesem Meister der Logik eine Schrift über den großen Alogiker widme, ist keine beabsichtigte Paradoxie, sondern lediglich ein Zufall. Ich bin in diesem Jahr Rektor der Straßburger Universität und kann daher keine neue für jenen Anlaß sich besser eignende Arbeit unternehmen, sondern muß mich begnügen, ein in der Hauptsache Fertiges vollends zum Abschluß zu bringen. Und da das Buch zur Einreihung in eine Sammlung von Biographien bestimmt ist und dieselbe eröffnen soll, so muß ich mit meiner Geburtstagsgabe auch noch zu früh kommen. So bitte ich Herrn Professor Sigwart, dieses Zeichen meiner dankbaren Gesinnung mit allerlei freundlicher Nachsicht aufnehmen zu wollen.

Straßburg im August 1899.

Theobald Ziegler.

Inhaltsübersicht.

Seite

Einleitung . . . . . 1—9

Wie der „Unzeitgemäße" so rasch populär geworden. Der Fall Nietzsche ein Zeitproblem.

Nietzsches Kindheit und Jugend . . . . . 10—18

Herkunft. Kindheit und Elternhaus. Schulzeit in Naumburg und Schulpforta. Universitätsjahre. Berufung nach Basel.

Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit . . 18—23

Von wann an ist Nietzsche geistig krank? Drei Perioden.

Erste Periode: Nietzsche im Banne Schopenhauers und Wagners . . . . . 24—75

1. Die Geburt der Tragödie . . . . . 24—38

Nietzsche als Philologe. Das Problem von der Entstehung der Tragödie bei den Griechen. Apollinisch und Dionysisch. Der Tod der Tragödie: Euripides und Sokrates. Wiedergeburt der Tragödie durch Musik und Mythus. Wilamowitz und Rohde über die Schrift. Die Empedokles-Tragödie; Hölderlin und Nietzsche.

2. Nietzsche als Kritiker der deutschen Kultur . 38—57

Kritik der Jetztzeit. „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller". Der „Unzeitgemäße". „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben". Basler Vorträge „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten". Die Kulturlosigkeit der Deutschen.

3. Schopenhauer als Erzieher . . . . . 57—63

Nietzsches Verhältnis zu Schopenhauer. Der dionysische Denker und das Ziel aller Geschichte und Kultur. Der Schopenhauersche Mensch. Dissonanz zwischen Ideal und Wirklichkeit; Romantik.

4. Nietzsches Freundschaft mit Richard Wagner und der Bruch mit ihm . . . . . 63—75

Persönliche Beziehungen zu Wagner. „Bayreuther Horizontbetrachtungen". Beginnende Entfremdung. „Richard Wagner in Bayreuth". Enttäuschung bei Eröffnung der Bayreuther Bühnenfestspiele. Bruch. „Der neue Umblick". „Der Fall Wagner" und „Nietzsche contra Wagner".

Seite

Zweite Periode: Nietzsche als Positivist . . . . 76—113

Wie Nietzsche Positivist geworden. Paul Rée. Der Süden. „Menschliches Allzumenschliches".

1. Das Moralproblem . . . . . 82—87

Psychologische, nicht metaphysische Grundlage. Die Quellen der Moral. Kastenmoral.

2. Das Kulturproblem . . . . . 87—93

Neue Schätzung des Sokrates und der Wissenschaft. Gegen das „Genie". Mindere Wertung des Künstlers und der Kunst. Das Ziel ist Erkenntnis.

3. Staat und Religion . . . . . 94—101

Demokratie als Verfallform des Staates. Der „gute Europäer". Unentbehrlichkeit des Krieges. Gegen die Religion. Gegen das Christentum. Allerlei Irrtümer aufs Eis gelegt.

4. Übergang zur dritten Periode . . . . 101—113

Psychologie und Physiologie. Der Positivismus als Maske und Selbstvergewaltigung. Idealismus und Religiosität. Der „Wanderer". Poesie. Beziehung zur Natur. Tänzer und Luftschifffahrer. Gegen die Tyrannei des Wahren. Fröhliche Wissenschaft, incipit tragoedia.

Dritte Periode: Zarathustra und seine Verkündigung 114—192

I. Nietzsche als Dichter . . . . . 114—128

1. Epigrammatisches und Lyrisches . . . 114—121

Zarathustra ist ein Dichter. Epigramme. Gedankenlyrik. Lyrische Prosa.

2. Also sprach Zarathustra . . . . . 121—128

Stil. Symbolismus. Verständnis und Deutung des Buches. Die Gestalt Zarathustras. Inhalt und Komposition. Der fehlende Schluß und die Entwürfe dazu.

II. Zarathustras Verkündigung . . . . . 129—192

1. Die Wiederkunft des Gleichen . . . . 129—137

Formulierung und Herkunft dieser Lehre. Ihr Beweis. Religiöses und sittliches Ideal. Nietzsche „muß" daran glauben, also „will" er es auch. Apotheose des Lebens.

2. Der Übermensch . . . . . 137—148

Wo Nietzsche das Wort vom Wege aufgelesen. Drei Auffassungen: die Überart, der neue Adel, der geniale Ausnahmemensch. Der dreifache Gegensatz. Das Persönliche in dieser Lehre.

Seite

3. Die Umwertung aller Werte . . . . . 148—192

Das Hauptwerk und seine vier Teile.

a) Der Immoralist . . . . . 149—177

Der Kampf um den Einzelnen im 19. Jahrhundert. Nietzsches Moralphilosophie in ihrem historischen Zusammenhang. Sein Gegensatz gegen Socialismus und Anarchismus. Sein Herrschaftsideal. Opposition gegen die englische und die Schopenhauersche Moral. Die philologische Herleitung der moralischen Werturteile: gut und schlecht, nicht gut und böse. Die Werte geschaffen durch die Vornehmen und Mächtigen. Napoleon I. Zum Herrscher wird man durch Leiden. Grausamkeit und Härte. Die persönlichen Züge in diesem Bild des Herrschers. Die Selbstsucht selig und heilig gesprochen. Einschränkung der Selbstsucht. Der Sklavenaufstand in der Moral. Dekadenten. Die ganze Konzeption ist sophistisch und unhistorisch. Die Kleine-Leute-Moral des Ressentiment. Das böse Gewissen. Die asketischen Ideale. Der Priester und seine Mission. Auch Wissenschaft ist Askese.

b) Der freie Geist . . . . . 177—183

Auflösung des Dings an sich. „Wir Psychologen". Das Problem vom Werte der Wahrheit. Der Philosoph als Künstler und Schaffender. „Wir Immoralisten". Nietzsche als freier Geist und als Philosoph. „Götzendämmerung".

c) Der Antichrist . . . . . 184—192

Christentum und Buddhismus lebensfeindlich, asketisch. Religion von Priestern geschaffen. Das Alte Testament höher als das Neue. Jesus als heiliger Anarchist und Symbolist. Die Apostel und das Neue Testament. Die Kirche zerstört das imperium Romanum. Die Renaissance, Cesare Borgia der letzte Papst. Luther macht die Renaissance zu einem großen Umsonst. Sind wir noch Christen? Der Schluß voll Haß. Nietzsche auf dem Weg zum großen Symbolisten? Das Ende im Wahnsinn.

Schluß . . . . . 193—202

Das Positive zu aller dieser Negation fehlt. Ein Ganzes, nicht alles. Nietzsches Urteile über die Frauen. Schwierigkeit ihn zu widerlegen. Nietzsches Einfluß. Nietzsche als Vorkämpfer des Individualismus. Was von ihm bleiben wird?

Einleitung.

Schopenhauer hat die Philosophieprofessoren seiner Zeit verantwortlich gemacht für die vierzigjährige Nichtbeachtung seiner Philosophie: er fabulierte von einer Verschwörung derselben, um ihn zu „sekretieren", und von den Angstzuständen dieser Herren vor ihm und seinen Schriften. Als aber seine Zeit gekommen war und seine Bücher wirklich gelesen wurden, da haben sich die Philosophieprofessoren ohne alle Angst mit ihm beschäftigt, haben über ihn gelesen und geschrieben und Preisaufgaben über seine Philosophie gestellt. Das Inkubationsstadium für Friedrich Nietzsche und seine Werke — jede bedeutende geistige Erscheinung hat ein solches — war kürzer: 1872 erschien seine erste philosophische Schrift, und schon zwanzig Jahre später war seine Zeit gekommen, Nietzsche zum Modephilosophen und vor allem zum Philosophen der Jugend geworden; und nun fingen auch alsbald die Professoren an über ihn zu schreiben und zu lesen. Daraus folgt, daß auch hier das Wort Hegels von der Eule der Minerva gilt, die ihren Flug erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt. Nicht wir Professoren machen den Ruhm eines Schriftstellers oder Philosophen, der kommt ohne unser Zuthun unabhängig von uns, wir hinken vielmehr hinterdrein und fragen, etwas nüchtern

und häufig auch ernüchternd, nach den Gründen und Grenzen solchen Ruhmes.

Aber eines ist bei Nietzsche allerdings auffällig, und hier beginnt sofort das Paradoxe und Problematische für einen, der sich eingehender mit ihm beschäftigt. Wie kommt es, daß jenes Inkubationsstadium bei ihm so viel kürzer war als bei Schopenhauer, daß es mit seinem In-die-Mode-Kommen und Berühmt-werden so viel rascher gegangen ist? Wenn darauf seine Anhänger und Verehrer antworten wollten: weil er so viel größer ist! so mahnt ein Wort von Kuno Fischer: „Von Schopenhauer ist mehr zu lernen als von Zarathustra!" solchem Überschwang gegenüber mindestens zur Vorsicht; dagegen werden sie auch in Nietzsches eigenem Sinne nichts einwenden wollen, wenn ich zwar das „größer" dahingestellt sein lasse, aber hinzufüge: jedenfalls aber noch viel unzeitgemäßer! Doch damit schürzt sich das Problem erst recht, wie dieser unzeitgemäße Geist so schnell hat zeitgemäß und populär, geradezu zum Abgott und Propheten der Zeit hat werden können, der er doch so viel Böses nachsagte und die er so geflissentlich brüskierte. Darauf wird die ganze folgende Darstellung seines Lebens und Philosophierens die Antwort zu geben haben; aber ein paar auf der Hand liegende Gründe für dieses ungeahnt rasche Populär-werden des Unpopulären müssen wir doch hier schon aufzählen, um uns so den Zugang zu ihm und das Verständnis für ihn zu erschließen.

Sie liegen zum Teil äußerlich in der Form. Nietzsche ist ein glänzender Stilist, feingeschliffen und kunstvoll gefaßt breitet er seine Gedanken vor uns aus, und wie wir gerade durch Schopenhauer gelernt haben, daß man, um tief zu sein, nicht schwerfällig und plump sein müsse, so ist das der Köder, der von ihm ausgeworfen mit gutem Grund ihm viele Leser und Verehrer gewinnt

und zuführt. Wer Sinn und ästhetisches Gefühl für Stil hat, muß sich an Nietzsche freuen, wenn wir auch selbst nach dieser Seite hin später allerhand Vorbehalte und Einschränkungen zu machen haben werden; durch den Vorwurf, daß wer so gut und gewählt schreibe, ungründlich und oberflächlich bleiben müsse, braucht man sich jedenfalls nicht mehr bange machen zu lassen. Zum zweiten ist Nietzsche Aphorist. In unserer schnelllebenden hastigen Zeit — wer kann und mag da noch mit Geduld ernsthafte Bücher ganz durchlesen? Nietzsches Werke aber darf man nur aufschlagen, immer findet man etwas Fertiges, Abgerundetes, Ganzes; er ist der Philosoph des Augenblicks, weil er für jeden Augenblick ein Ganzes giebt. Und Nietzsche ist Paradoxist. Die Paradoxie aber ist so recht die Form der Jugend: etwas von wagehalsiger Kühnheit steckt darin und, wenn sie sich mit dem Aphorismus paart, auch etwas von absoluter Souveränetät und Unverantwortlichkeit. Jede Paradoxie ist wahr, weil sie immer nur halbwahr zu sein braucht, immer nur cum grano salis aufgefaßt werden darf; wird sie aber vollends als Aphorismus vorgetragen, so verbirgt sich ihre Herkunft nach rückwärts und ihre Konsequenz nach vorwärts, weder Vergangenheit noch Zukunft kommt dafür in Betracht, und so hat sie für den Augenblick gewonnenes Spiel, hat recht — avant nous et après nous le déluge! Endlich, Nietzsche ist Dichter — nicht nur weil und wo er Verse macht und Dramen entwirft, sondern mitten in seiner Prosa und mitten in seinem Philosophieren; er ist der Dichter unter den Philosophen, wie vor Sokrates Empedokles ein solcher gewesen ist. Denn schon von Haus aus ist er eine durch und durch poetische, künstlerische Natur, das giebt seinen Gedanken den Glanz und den Schimmer, das Ansehen und den Reiz von Kunstwerken; auch Zarathustra ist eine dichterische Figur.

Und seine Gedankendichtungen sind tief, oft dunkel, verborgen und einsam, geheimnisvoll und symbolisch. Darum berührt sich seine Art zu philosophieren und psychologisch zu analysieren und zu zerfasern mit dem künstlerischen Symbolismus und Mysticismus und mit der litterarischen Vorliebe für das Ergründen und Erwühlen der intimsten seelischen Erlebnisse und Stimmungen, wie es seit etwa acht Jahren langsam, aber mächtig anwachsend in Kunst und Litteratur sich eingebürgert hat. Ein solcher Symbolist und Mystiker, ein solcher Psychologist und Analytiker ist auch Nietzsche, und so wird er geradezu zum Symbol und zum Führer dieser Richtung, so ist er mit einem Wort — zeitgemäß geworden.

Das gilt aber nicht bloß von der Form, sondern auch vom Inhalt seiner Schriften. Den Übergang dazu bildet ein einzelner Zug, ich nenne es das Brutale in ihm, ohne damit vorläufig irgend welchen Tadel aussprechen zu wollen; das „Harte" wäre mir dafür noch nicht bezeichnend genug. Auch das liegt unserer Zeit näher, als man denkt. Die siebziger Jahre waren, z. B. auf dem Gebiet des Strafrechts, Jahre der Humanität; heute sieht man in einer gewissen antiliberalen Stimmung darauf zurück als auf die Zeit des „Humanitätsschwindels" und des „Gefühlsdusels"; das „Landgraf, werde hart!" ist kein ganz selten zu vernehmendes Wort. Auf einem anderen Boden nennt man es das „Schneidige" und meint damit jenen militaristischen Geist, dessen Typus der junge Reserveleutnant ist und der sich durch ihn auch auf civilistische Verhältnisse überträgt. Das „werdet hart" tönt uns aber in ganz besonderer Schärfe aus Nietzsches Schriften entgegen, und fast wie absichtlich zeigen einzelne Bilder von ihm die Züge eines halb schneidigen, halb verlegenen Reserveoffiziers.

Damit kommen wir aber zur Hauptsache und zum

eigentlichen Problem. Unsere Zeit ist social und socialistisch, das ist ihr Kennzeichen und Losungswort, und darin steckt doch immer schon ein Humanitäres, Mitleidsvolles, Menschenfreundliches, das Gegenteil von Härte, Brutalität und Schneidigkeit. Wie konnte in einem solchen socialistischen Zeitalter Nietzsche, dieser Gegner alles Socialen und Altruistischen, dieser dezidierte Individualist, der Modephilosoph werden?

Zunächst ist es gerade der Gegensatz, der anzieht und imponiert. Man hat spottend gesagt, der Socialismus werde an seiner eigenen Langeweile bald genug zu Grunde gehen. Damit hat es einstweilen noch gute Wege. Aber dieses blasierte und cynisch-frivole Wort entspricht unserer nach beständiger Abwechslung lüsternen und hastenden Zeit: wir sind überreizt, deshalb müssen die Reize, die uns erregen, stark sein und immer stärker werden; dabei greifen sie die Nerven an und stumpfen sich daher so schnell ab. Und aus diesem Grunde griff denn auch unsere raschlebende Zeit und unsere ungeduldig vorwärts drängende Jugend kritiklos nach Nietzsche, weil er neu war und im Gegensatz stand zu dem ihr bereits langweilig werdenden Socialismus. Aber Nietzsche ist, wenigstens oberflächlich angesehen, auch bequemer. Der Socialismus sinnt dem Einzelnen Opfer an, mutet ihm zu, sich in das Ganze zu fügen, sich der Armen und Elenden anzunehmen, ein Herz zu haben für seine Mitmenschen. Im Gegensatz dazu sagt Nietzsche: Sei du ein Einzelner für dich, sondere dich ab von der Masse und sei gegen andere hart und ohne Mitleid! Und soweit das bequem ist, schmeichelt es auch der Eitelkeit der Menschen. Zum Sturm und Drang der Jugend gehört es, grenzen- und schrankenlos zu sein, sich für mehr zu halten, als sie ist, sich genial selbst zu überschätzen. Darum denkt jeder, er sei — oder strebt jeder, daß er werde eine vornehme,

geniale Natur im Sinne Nietzsches, mit einem Wort ein Übermensch. Endlich, im Socialismus steckt wirklich eine Gefahr, die Gefahr des Gleichmachens und Nivellierens, die Gefahr, daß der Einzelne zu kurz komme und sich verliere, die Gefahr, daß uns der Respekt und der Sinn für das Einzelne und Große abhanden komme. Darum sieht der Socialismus in der Größe eines Einzelnen — man denke an sein Verhältnis zu Bismarck! — seinen Gegensatz und seinen Feind. Socialismus und Heroenverehrung widersprechen sich, wenn jener siegt, ist es mit den Heroen aus. Und daher das Grauen vieler, die etwas auf sich und von sich halten, vor einer alles nivellierenden Socialdemokratie.

Solche Gegensatzströmungen und plötzlichen Umschwünge sind auf allen Gebieten des geistigen Lebens nichts Seltenes. Allein sie dringen doch nur dann durch, wenn hinter dem Gegensatz eine innere Verwandtschaft verborgen liegt; und auch das ist hier in fast paradoxer und doch höchst einfacher Weise der Fall. Auch der Socialismus ist ein Kampf um den Einzelnen, um das Recht der Individualität. Die Arbeiter waren so lange nur Masse, nur Hände, jetzt wollen sie Menschen werden, sich differenzieren, sich höher entwickeln, teilnehmen an den höchsten Gütern der Kultur. So steckt im Socialismus, den Nietzsche so einseitig und verständnislos nur der Gleichmacherei beschuldigt, ein individualisierendes und differenzierendes Element, etwas vom Pathos der Distanz, dadurch ist er dem Wesen und der Art nach Nietzsche viel verwandter, als es erst scheint. Socialist und Nietzscheaner zugleich sein wollen, ist freilich ein Widerspruch und eine Gedankenlosigkeit, aber nur deswegen, weil die, die am lautesten beides zugleich zu sein behaupten, keinem von beiden auf den Grund sehen. Ein neues Kulturideal suchen beide, aber es nimmt sich, von oben und von

unten gesehen, gar verschieden aus und ist auch in Wirklichkeit nur in der Wurzel eins.

Neben solchem Allgemeinen, das uns die plötzlich erwachte Vorliebe für Nietzsche erklärt, steht aber noch ein in Nietzsches Persönlichkeit liegendes Besonderes. Nietzsche selber ist ein durch und durch eigenartiger und interessanter Mensch. Interessant vor allem deshalb, weil er nicht so auf den ersten Blick durchsichtig und verständlich ist; er selbst weiß, daß er eigentlich immer eine Maske vorgebunden hat. Und er ist ein widerspruchsvoller Mensch; Schopenhauer mit allen in ihm zusammengepackten Gegensätzen ist ein Wunder von Einheitlichkeit gegenüber den harten und hart zusammenstoßenden Widersprüchen in Nietzsches Wesen. Auch das ist an sich kein Tadel: geniale Menschen sind immer irrational und widerspruchsvoll; nur die ganz trivialen sind nach logischer Schablone konstruiert, ein Rechenexempel, das ohne Rest aufgeht. Widersprüche aber reizen zum Ergründen, Masken reizen zum Demaskieren; und so ist Nietzsche eine reizvolle rätselhafte Erscheinung, seine Persönlichkeit ein großes Problem.

Dieses Problem aber — „der Fall Nietzsche“ — erweitert sich zum Zeitproblem: Nietzsche selbst fühlte sich als leidend an der großen Krankheit der Zeit, fühlte sich als Dekadent. Wer ihn ergründet, begreift somit die Krankheit unserer Zeit und das Dekadente an ihr, begreift „die Moderne“. Und endlich, Nietzsche ist tragisch: ein genialer Mensch, der noch lebt und doch geistig tot ist, der mitten im Wirken und Schaffen, gerade in dem Augenblick, wo seine Zeit kommt, von der Nacht überfallen wird, in der niemand mehr wirken kann! Wie in der antiken Tragödie auf die Hybris die Nemesis folgt, so wird dieser Verkündiger des Übermenschen, der sich selbst als Übermenschen fühlt, in den trostlosesten mensch-

lichen Zustand, in den eines Untermenschen hinabgeschleudert, der Mitleidslose wird zum Gegenstand des allgemeinen und eines ganz besonderen Mitleids.

Hierauf beruht schließlich auch für uns die Berechtigung, von einem noch Lebenden rückhaltlos zu sprechen. Sein Geist gehört den Toten an, wie über einen Toten kann man von ihm reden, nach dieser Seite hin wirklich sine ira et studio. Daß aber die Kritik vor diesem toten Mann in Weimar und seinem unsagbar traurigen Geschick nicht pietätvoll verstummen muß, dafür sorgt der Korybantenlärm seiner Anhänger, vor dem schon ihm selber am meisten graute: er fürchtete mehr das Verstandenwerden als das Mißverstandenwerden; und doch fehlt es auch an diesem letzteren nicht. Gerade weil so viele heute sich an ihn herandrängen und so laut sich zu ihm bekennen, ist dem Nietzsche-Kultus gegenüber besondere Vorsicht, die eindringendste und rücksichtsloseste Kritik notwendig. Das ist schließlich keine Pietätlosigkeit, sondern ein Akt der höchsten Pietät, ihn durch Verständnis zu schützen gegen seine eigenen Freunde.

Und nun, womit sollen wir beginnen? Wie es sich bei der Beschäftigung mit einem Individuum geziemt, mit dem ganz Individuellen und Persönlichen, mit der Erzählung seines Lebens bis zu seinem schriftstellerischen Auftreten, seinem Eingreifen in die Fragen und Bewegungen der Zeit. Auch der Strom fängt klein und still an und wächst erst langsam heran zu einer menschenverbindenden gewaltigen Verkehrsader der Welt. Und so wächst auch der Mensch nicht sowohl aus seiner Zeit heraus als vielmehr in seine Zeit hinein, wir sehen ihn sozusagen aus einem Kind des engen häuslichen Kreises allmählich erst zu einem Sohn seiner Zeit und zu einem Mann werden, der ihre Interessen teilt und als bedeutender und genialer Mensch ihr Interesse einflößt und sie seinerseits beeinflußt und

bestimmt. So beginne ich auch bei Nietzsche damit, daß ich schlicht und einfach von seiner Jugend erzähle und zusehe, wie die verschiedenen Interessen allmählich in ihm erwachen und wie er sich entwickelt und wandelt, bis er schließlich fertig vor uns steht als Dichter und Denker, als Philosoph und Prophet, als der große Rätseldeuter seiner Zeit, der ihr doch vor allem das größte Rätsel mit seiner eigenen Persönlichkeit zu raten aufgiebt, es aber selber nicht zu deuten und zu lösen vermag.

Nietzsches Kindheit und Jugend.

In seinen späteren Jahren, als Nietzsche immer geringschätziger über die Deutschen und ihre Barbaren- und Philisterkultur dachte und urteilte, that er sich etwas darauf zu gut, daß er nicht germanischer, sondern slavischer Abkunft sei. Die Familie Nietzky sollte nämlich von einem polnischen Grafengeschlecht herstammen, das zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts aus religiösen Gründen Polen verlassen und nach Ablegung seines Adels sich in Deutschland niedergelassen habe; 1884 hat er sich von einem findigen Polen sogar durch ein Schriftstück düpieren lassen, das dafür den urkundlichen Beweis erbringen sollte. Ihm schienen die Polen begabter als die Deutschen; in der alten polnischen Verfassung entsprach das Veto jedes einzelnen Edelmanns gegen den Racker von Staat seinem stark ausgeprägten Individualismus und seinen eigenen anarchistischen Neigungen; die Musik des polnischen Chopin verehrte er insbesondere auch deshalb, weil sie sich von allen deutschen Einflüssen, von dem Hang zum Häßlichen, Dumpfen, Kleinbürgerlichen, dem Täppischen und Wichtigthuerischen freigemacht habe: daher freute er sich, wenn man ihn als Polen anredete, wie über eine Auszeichnung und Ehre, er kam sich dadurch interessanter vor. Und auch das Grafengeschlecht imponierte ihm; wie eine Vorwegnahme seiner späteren Hochschätzung der edlen Rasse nimmt sich die Begründung aus, mit der er als Knabe das Lügen für verwerflich erklärte: er lüge nicht, weil sich das für

einen „Grafen Nietzky“ nicht schicke. In Wirklichkeit war sein Vater freilich ein guter Deutscher, ein einfacher Bürgerlicher, protestantischer Pfarrer in Röcken bei Lützen, der seinem ihm am 15. Oktober 1844 geborenen ersten Kinde aus Verehrung für den am selben Tage seinen Geburtstag feiernden König Friedrich Wilhelm IV. diese beiden Namen gab. So stand gewissermaßen die Romantik als guter oder als böser Stern schon über seiner Wiege.

Wer Heinrich v. Treitschkes Jugendgeschichte kennt, der weiß und versteht, was eine kräftige Vaterhand einem Sohn sein, wie sie ihm für sein ganzes Leben Eisen ins Blut geben, seinen Charakter männlich machen kann. Nietzsche mußte diesen kräftigen und kräftigenden Einfluß fast ganz entbehren, schon im Sommer 1849 ist sein Vater gestorben; das „Brutale“, wenn er es je gehabt hat, konnte sich nicht in ihm entwickeln; es war daher vielleicht nur die Sehnsucht nach etwas, das ihm ganz besonders fehlte, wenn er sein Lob verkündigte.

Der Vater ist an Gehirnerweichung gestorben, und so liegt es nahe, bei dem Sohn an erbliche Belastung zu denken. Dem tritt Nietzsches Schwester entschieden entgegen, indem sie jenes Gehirnleiden des Vaters auf einen unglücklichen Fall zurückführt und immer wieder an die Gesundheit und Langlebigkeit der Verwandten väterlicher wie mütterlicher Seite erinnert. Uns aber ruft diese vaterlose Jugend Nietzsches, wenn wir sie mit seinem tragischen Ende zusammenhalten, das Schicksal des unglückseligen Hölderlin ins Gedächtnis, der ebenfalls ohne Vater, „wie eine Rebe ohne Stab“, herangewachsen ist und dann mit seiner überempfindlichen, weichen Natur den Stürmen und Härten des Lebens nicht stand zu halten vermochte, sondern in vierzigjährigem Wahnsinn geendet hat. Nietzsche und Hölderlin — wir werden die Parallele noch weiter zu ziehen

haben; bei diesem Zusammenhang zwischen ausschließlich weiblicher Erziehung und ausgesprochen sensitivem Wesen drängt sie sich uns zum erstenmal auf.

Bei Nietzsche aber war der weibliche Einfluß auf Kindheit und Knabenzeit — die Tanten erst noch abgerechnet — ein dreifacher: eine Großmutter, die den allverehrten Mittelpunkt des Witwenhauses bildete und den begabten Enkel natürlich stark verzog; eine offenbar nie zu voller Selbständigkeit herangereifte weiche und schwache Mutter, die noch in ihrem späteren Alter als „auffallend jugendlich gebliebene heitere Witwe" geschildert wird; und endlich eine einzige den Bruder kritiklos vergötternde und anstaunende Schwester, die ja heute noch sein Bild wie das eines mittelalterlichen Wundermanns auf Goldgrund malt.

Aus solchen zarten Händen kommend fühlte sich der kleine Fritz unter der munteren, derben Knabenschar der Naumburger Bürgerschule wenig behaglich und von Anfang an vereinsamt; erst als man ihn in eine jener vornehmen Absonderungsanstalten — Vorschulen genannt — verbrachte, schloß er sich an die gesitteteren Jungen dort freundschaftlich an. Überhaupt war Nietzsche hier und in den unteren Klassen des Naumburger Gymnasiums ein rechter Musterknabe, der, wie Witwensöhne oft, den Eindruck einer gewissen Frühreife und noch größerer Altklugheit macht. Daß er sich für den Krimkrieg interessierte und dabei für die Russen Partei ergriff, erweckt in mir allerlei heitere Erinnerungen an ähnliche Jugendgefühle und Sympathien, die ich allerdings gründlicher abgethan habe als Nietzsche, dem trotz seines Polentums das despotische Rußland zu imponieren nie aufgehört hat.

Ein Klagelied auf den Fall Sebastopols im Jahre 1855 zeigt ihn uns zum erstenmal auch als einen, freilich noch recht ungeschickten Dichter. Die Welt Homers

begeisterte ihn bald darauf zu einem ersten dramatischen Versuch. Aber erst in dem nach der Großmutter Tod bezogenen alten Hause mit seinem großen romantischen Garten erwachte dann vollends des Knaben dichterisches und vor allem auch sein musikalisches Interesse und Talent mit Macht: er schwelgte in Tönen, und man konnte sich ihn damals wohl als künftigen Musiker und Komponisten denken, der sich seine Operntexte selbst zu dichten im stande war. Dabei war es vor allem die klassische Musik, die den Knaben anzog, wie er auch auf religiösem Gebiet damals noch am Traditionellen festhielt und ein frommgläubiges Gemüt gewesen ist.

1858 kam er nach dem nahegelegenen Schulpforta, fühlte sich aber in dem Organismus dieser altberühmten Schulanstalt, wo der Einzelne eben nur einer unter vielen ist, nie recht heimisch; und so hat er auch äußerlich noch lange mehr mit den alten Freunden in Naumburg weitergelebt, als sich den Portensern angeschlossen; mit zwei Naumburger Kameraden gründete er eine litterarische Vereinigung „Germania", in der sich die Jungen nicht ohne Wichtigthuerei und Eitelkeit ihre Gedichte und Kompositionen mitteilten; dabei bahnte sich, was ja bald bedeutsam werden sollte, Nietzsches Übergang von der klassischen Musik zu Richard Wagner an. Den Pförtnern galt er als eine verschlossene Natur, wie ich von einem seiner jüngeren Mitschüler weiß; doch fand er in Paul Deussen, dem trefflichen Kenner der indischen Philosophie, und in einem Freiherrn von Gersdorff gute Freunde fürs Leben. Etwas Besonderes haben seine Mitschüler damals nicht an ihm gefunden, nur als ein guter „Grieche" stand er bei ihnen in Ansehen. Dagegen übersteigen die Proben aus seinen deutschen Aufsätzen, die uns mitgeteilt werden, doch bei weitem das Durchschnittsmaß eines heutigen Sekundaners und Primaners. Auch verliebt hat er sich in dieser Zeit

einmal — ganz regelrecht als echter „Pennäler“ und wie ein solcher; von der kleinen niedlichen Berlinerin, der diese seine erste Liebe galt, hat er aber doch vielleicht für alle Zeiten den Eindruck mitgenommen, daß etwas Niedliches und Kleinliches zum Frauendasein gehöre — „ein Spielzeug sei das Weib!“ —; auch seine Schwester war ein „Pusselchen“.

Da ihn dichterische, musikalische und gelegentlich auch schon philosophische Interessen oft mehr anzogen als die schulmäßige Behandlung der Gymnasialfächer in dem zu einseitig philologischer Gelehrsamkeit hinneigenden Pforta, so war sein Lernen kein gleichmäßiges. So erzählt er selbst, daß er ein schlechter Lateiner gewesen sei, bis ihm an Sallusts epigrammatischer Prosa der Sinn für individuellen Stil aufgegangen sei: damit habe er seinen Lehrer Corssen aufs äußerste überrascht. Und ein andermal meint er, daß er durchschnittlich der dritte in der Klasse gewesen sei, sei ganz normal; denn in einer nach den üblichen Moralprinzipien geordneten Anstalt müsse der Fleißigste den ersten, der Tugendspiegel den zweiten, der Ausnahmemensch aber erst den dritten Platz einnehmen. Namentlich stand er mit der Mathematik auf gespanntem Fuß, über die Note 3 hat er es in ihr nicht hinausgebracht. Diese Lücke in seinem Schulwissen, die ihm Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff, einer seiner Mitschüler in Pforta, einmal recht höhnisch vorgerückt hat, ist auch eine Lücke geblieben in seinem Denken und Philosophieren, die strenge Zucht dieser Wissenschaft hat ihm zeitlebens gefehlt. Um ihretwillen konnte er auch beim Abiturientenexamen nicht vom Mündlichen dispensiert werden. Und so ist denn auch sein Abgangszeugnis recht ungleichmäßig ausgefallen, über den Musterschüler, der alle Fächer in gewissenhaftem Pflichtgefühl gleichmäßig betreibt, ist er mit 20 Jahren bereits hinausgewachsen gewesen: Ungleichmäßigkeit und Einseitig-

keit gehören in diesem Alter zu der sich entwickelnden Individualität und Genialität. Auch etwas vom Schillerschen Gefühl „in tyrannos“ ist wohl durch die Disziplin in Schulpforta in ihm wachgerufen worden. Als charakteristisch sei übrigens noch erwähnt, daß er als Gegenstand für seine lateinische Schlußabhandlung Theognis wählte, den griechischen Vertreter einer aristokratischen Kasten- und Herrenmoral, dem die Adeligen die ἀγαθοί (Guten), die Masse der Vielzuvielen die κακοί (Schlechten) waren.

1864 bezog Nietzsche die Universität Bonn und wandte sich — als Fuchs war er dazu berechtigt — nicht zuerst dem Lernen, sondern dem Leben zu, das er in der abgeschlossenen Fürstenschule nicht hatte kennen lernen. Zu dem Zweck trat er in die Burschenschaft Frankonia ein und gab sich mit voller Jugendlust dem studentischen Treiben hin. In den Kreisen seiner Verbindung galt er als musikalische Autorität — sein Kneipname war „Gluck“ —, im übrigen wie alle Pförtner als sonderbarer Kauz, auch als etwas mokant und satirisch. Aber bald zeigte sich ein Zug, der uns immer häufiger und entschiedener entgegentreten wird: eine gewisse edle Unzufriedenheit („sie sehen stolz und unzufrieden aus“, heißt es im Faust), der rasch verleidet ist, was sie eben noch eifrig und leidenschaftlich ergriffen hat. Das Verbindungsleben legt auch Fesseln auf, und sie empfand Nietzsches freier und stolzer Geist sehr bald als drückend und lästig, als Beschränkung seiner Individualität. Während er sich dem Paukkomment willig fügte, empörte ihn der „Biermaterialismus“, jene üble Sitte unserer deutschen Studenten, daß jemand trinken muß, auch wenn er nicht will und mag. Er hat von da an das Bier und die sogenannte Biergemütlichkeit immer gehaßt und verachtet. Seine Versuche, gegen diese Unsitte anzukämpfen und eine Reform der Burschenschaft gerade auch nach dieser Richtung hin her-

beizuführen, scheiterten, und so kam es zu Mißstimmung und zum Bruch. Doch hat er noch als Professor in Basel der alten ursprünglichen Burschenschaft als der großen Zeit des deutschen Studententums rühmend gedacht: damals sei es den Studenten zum Bewußtsein gekommen, daß nur in „einer innerlichen Erneuerung und Erregung der reinsten sittlichen Kräfte" wahre Bildung wurzeln könne.

Der Austritt aus der Burschenschaft hat ihm Bonn verleidet, so anziehend für ihn die Nähe von Köln mit seinem reichen Musikleben gewesen ist. Dazu kam noch ein anderes. Wir haben noch nachzuholen, was er studierte: es war neben der von der Mutter gewünschten, aber bald ganz aufgegebenen Theologie — für einen Pförtner fast selbstverständlich — die klassische Philologie, die damals in Bonn ganz besonders glänzend vertreten war; doch fühlte sich Nietzsche auch durch den Kunsthistoriker Springer lebhaft angeregt. Eben in jenem Augenblick, wo Nietzsche nach Bonn kam, spielte sich dort jener berühmte und berüchtigte Professoren- und Philologenskandal zwischen Friedrich Ritschl und Otto Jahn ab. Nietzsche gehörte zu den Anhängern Ritschls, daher folgte er, als im Herbst 1865 sein „großer" Lehrer nach Leipzig ging, diesem mit manchen andern dorthin nach. Schon dadurch wurde er einer von den intimeren und bevorzugten Schülern dieses Philologen, eine Arbeit über Theognis brachte ihn dem Meister noch näher, und für ihn speciell wurde von diesem die Preisaufgabe de fontibus Diogenis Laertii gestellt, die er auch mit besonderer Auszeichnung löste. Unter Ritschls Ägide wurde in Leipzig ein philologischer Verein gegründet, dessen Präsident Nietzsche eine Zeitlang gewesen ist, und in Erwin Rohde fand er den gleichgestimmten und ihm geistig ebenbürtigen Freund. Von dem Verhältnis zu ihm sagt Nietzsche: „für gewöhnlich

lagen wir uns in den Haaren, ja es gab eine ungewöhnliche Menge von Dingen, über die wir nicht zusammenklangen; sobald aber das Gespräch sich in die Tiefe wandte, verstummte die Dissonanz der Meinungen, und es ertönte ein ruhiger und voller Einklang; denn diese sich bildende Freundschaft hatte einen ethisch-philosophischen Hintergrund." Und in der That hatten sie nicht nur philologische Interessen gemein, sondern namentlich auch philosophische: damals hat Nietzsche Schopenhauers Werke studiert und den Anschluß an Richard Wagner definitiv vollzogen, den er hier in Leipzig auch persönlich kennen lernte. Dagegen ging im Jahre 1866 seine politische Teilnahme an der großen Frage der Zeit über ein selbstverständliches Mittelmaß nicht hinaus, Bismarck imponierte ihm, blieb aber doch an der Peripherie seines Gesichtsfeldes.

Eine schlimme Uberraschung war für ihn die unvermutete Einberufung zum Militärdienst: er hatte sicher darauf gerechnet, wegen seiner großen Kurzsichtigkeit davon frei zu werden; so traf es ihn wie eine störende Unterbrechung seiner Studien; und auch thatsächlich hat er sich bei der reitenden Feldartillerie in Naumburg wie Pegasus im Joch gefühlt. Dennoch that er in hervorragender Weise seine Schuldigkeit, bis ihn ein Unfall unfähig machte, weiter zu dienen. Nach vollständiger Wiederherstellung von den Folgen desselben kehrte er im Herbst 1868 nach Leipzig zurück, um dort zu promovieren.

Da kam der große Glücksfall, wenn es wirklich einer für ihn war, daß er, ohne erst promoviert oder ein Staatsexamen gemacht zu haben, als Professor der klassischen Philologie nach Basel berufen wurde. Nietzsche hatte nämlich bereits als Student eine Reihe philologischer Abhandlungen in Ritschls Organ, dem Rheinischen Museum, veröffentlicht: daraufhin hatte Ritschl, einer jener mächtigen akademischen Stellenbesetzer und Königsmacher,

diesen seinen begabten Schüler als einen, der „alles könne, was er wolle", den Baslern empfohlen, und so wurde er berufen. Und nun wurde ihm auch die Promotion erlassen und er ohne weiteres ob scriptorum ab eo editorum praestantiam von der Leipziger Fakultät mit dem Doktorhut geschmückt. Natürlich machte dieser ungewöhnliche Vorgang in akademischen Kreisen großes Aufsehen und steigerte das Selbstgefühl des 24jährigen jungen Mannes gewaltig, legte ihm aber auch, da er doch noch mitten im Studieren und Lernen war, eine enorme Arbeitslast auf, zumal da mit der Stellung an der Universität auch Unterrichtsstunden am Basler Pädagogium (oberen Gymnasium) verbunden waren. Aber leise lockte ihn im selben Augenblick auch schon sein Daimonion weg von den philologischen Pfaden, auf denen er so frühe schon Lorbeeren pflückte: die philologische Berufsarbeit erschien ihm bereits wie eine große Entsagung. Mit solchen Gefühlen trat Nietzsche im April 1869 sein Amt in Basel an.

Perioden seiner schriftstellerischen Thätigkeit.

Die Geschichte seines äußeren Lebens verwandelt sich jetzt in eine Geschichte seiner Schriften und seiner Philosophie, die von nun an seine Haupterlebnisse darstellen. Zunächst freilich mußte er sich in sein Amt einarbeiten, das seine Kräfte recht energisch in Anspruch nahm. Wie sehr ihm dies gelang und wie hoch man ihn schätzte, ersieht man aus seiner schon 1870 erfolgenden Ernennung zum Ordinarius; doch zeigt die Zahl seiner Zuhörer, die immer eine kleine blieb, daß seine Wirksamkeit an der Hochschule durchaus auf die philologischen Kreise beschränkt war. 1870 kam eine Unterbrechung der gelehrten Arbeit durch seine Teilnahme am Kriege; als Professor einer schweizerischen Hochschule durfte er freilich nicht mitkämpfen,

aber als Krankenpfleger wenigstens wollte er es sich nicht nehmen lassen, dem deutschen Vaterland Dienste zu leisten. Doch hielt er, solcher Thätigkeit ungewohnt, es nicht lange aus, er erkrankte selber und kehrte daher, erst halb genesen, schon im Oktober 1870 wieder nach Basel zurück.

An diese Erkrankung knüpft seine Schwester die Erschütterung seiner bis dahin festeren Gesundheit: schwere Migräneanfälle stellten sich alle zwei bis drei Wochen ein, und offenbar hat er, statt der Natur den Lauf zu lassen und diesem Leiden stille zu halten, wie man das muß — ich rede als ein male expertus —, mit und ohne Ärzte durch allerlei Mittel dagegen anzukämpfen gesucht und durch diese beständig wechselnden Kurversuche das Übel nur immer ärger gemacht. Schwerlich ist aber das dem Krieg auf die Rechnung zu setzen, sondern datiert wohl aus viel früherer Zeit: für solche nervöse Menschen ist vor allem ein Anstaltsleben wie das in Schulpforta mit dem Zwang des Frühaufstehens und der reizlosen Massenkost verhängnisvoll. Dazu kam in Basel die viele Arbeit und die Erschwerung derselben durch die hochgradige Kurzsichtigkeit, und endlich bei dem Junggesellenleben der Mangel an häuslicher Behaglichkeit, die ihm offenbar auch die Schwester nie recht hat schaffen können. So ist er allerdings von jetzt an ein körperlich Leidender. Ihn aber auch von Anfang an schon für — wie soll ich sagen? geistig nicht ganz normal, für pervers im Denken oder in seinem Triebleben zu erklären, dazu liegt kein Grund vor. Und so entsteht nun freilich ein Problem: wann hörte Nietzsche auf, geistig gesund und normal zu sein? Ich bin kein Arzt und Psychiater, aber als Laie habe ich mir ein Urteil darüber zu bilden gesucht, wann in seinem Denken und in seinen Schriften ein Anormales zu Tage tritt. Zur Beantwortung dieser Frage schien mir nur ein Weg offen zu stehen: ich habe daraufhin seine Werke in chrono-

logischer Reihenfolge Zeile für Zeile durchgelesen, und da ist mir allerdings nicht allmählich, sondern an einem bestimmten Punkt plötzlich eine große Veränderung entgegengetreten, in Ausdrucksweise und Stil, vor allem in den schwerfälliger werdenden Perioden und den vielen Schachtelungen, in Gedankenverbindungen und Bildern, in Ideenassoziationen und Wortbildungen, in Stimmung und Ton der Polemik empfand ich es wie einen Choc: da mußte es sein, von da ab ist Nietzsche ein anderer, vorher war er gesund, jetzt ist er überreizt, anormal und krank. Aber es klafft hier zunächst auch ein Zwischenraum von mehreren Jahren: die vier ersten Bücher der „Fröhlichen Wissenschaft" stammen aus dem Jahre 1882, in ihnen ist noch alles in Ordnung; das fünfte Buch ist 1886 hinzugekommen, hier ist Nietzsche krank. Danach läßt sich das dazwischen Liegende bestimmen und sagen, daß auch die 1885 entstandene Schrift „Jenseits von Gut und Böse" ihrem Stil nach der anormalen Zeit zuzuweisen ist; die Erkrankung fällt also in die Periode zwischen 1882 und 1885, in sie fällt aber auch die Entstehung oder richtiger der schriftstellerische Abschluß des Zarathustra; somit steht dieser so, wie er uns jetzt vorliegt, auf der Schwelle zwischen Gesundheit und Krankheit, und wirklich finden sich meinem Sprach- und Stilgefühl nach in ihm die ersten Spuren beginnender geistiger Zerrüttung. Ein Bild wie das von dem jungen Hirten, dem die Schlange in den Schlund kriecht, wäre dem gesunden Nietzsche nicht aus der Feder gekommen.

Natürlich will das aber nicht sagen, daß alles nachher Kommende das Werk eines Verrückten oder Geisteskranken sei: das ist Nietzsche erst seit 1889, als solcher hat er nichts mehr geschrieben. Aber ein Überreiztes und Verzerrtes, ein Krasses und Grelles, ein Lautes und Schreiendes finden wir in zunehmender Stärke in diesen

späteren Werken, und davon zeigen sich die ersten Spuren schon im Zarathustra. Um so mehr, als dieser eine Dichtung ist. Hierin ist mir eine merkwürdige Parallele zu Hölderlin aufgefallen. Als bei diesem der Wahnsinn bereits ausgebrochen und seine Prosa schon recht dunkel und verworren geworden war, gelang ihm noch etliche Zeit hindurch ein Lied, als ob sein Geist in den gewohnten dichterischen Geleisen sich sicherer und freier bewegt hätte, als in der ihm fremderen Prosa. Gerade umgekehrt bei Nietzsche, der mehr Denker als Dichter gewesen ist: bei ihm zeigt die Phantasiethätigkeit die Spuren der Erkrankung früher und deutlicher als die ihm geläufige Arbeit des philosophischen Gedankens, und so ist es ganz natürlich, daß sich in demjenigen seiner Werke, an dem die dichterische Phantasie so hervorragend beteiligt war, im Zarathustra das Anormale zuerst spürbar macht; und ebenso finde ich auch in den Gedichten aus jener Zeit ein seltsam Sprunghaftes, einzelne für Nietzsche ganz merkwürdige Geschmacklosigkeiten. So setze ich also die allerersten Anfänge seiner geistigen Erkrankung in das Ende des Jahres 1882 — seiner geistigen Erkrankung; denn das Leiden als körperliches Gehirnleiden reicht vermutlich noch weiter zurück. Wenn Überarbeitung daran mit schuld hat, so haben gewiß die ersten Basler Jahre dazu den Grund gelegt.

Litterarisch aber dürfen wir so nicht scheiden. Die letzte Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn und seiner Gedankenentwickelung fällt allerdings ungefähr mit dieser Zeit beginnender und zunehmender Geisteskrankheit zusammen. Aber das zu premieren, wäre falsch; denn noch einmal, es sind zuerst nur einzelne krankhafte Züge, die sich dann freilich vertiefen bis zum Größenwahn und zum lauten Kreischen in der „Götzendämmerung“ und im „Antichrist“. Ihr gehen zwei andere Perioden voran, eine erste, in der sich Nietzsche als Schüler Schopenhauers

und Wagners giebt, als zweite die Zeit der Befreiung vom Einfluß dieser beiden durch den Positivismus; und darauf erst folgt dann in jähem Umschlag die Zeit seines selbständigen Denkens und Schaffens, frei von allen fremden Masken, vom Zarathustra bis zum Antichrist. Dabei darf man aber nicht meinen, daß sich diese drei Perioden absolut scharf voneinander trennen und abheben: in den vorangehenden sind Gedanken der folgenden bereits antezipiert, in den späteren ist das Frühere nicht ganz verschwunden; das giebt Verzahnungen und giebt jene Widersprüche, an denen Nietzsche so reich ist, und zwar Widersprüche nicht bloß von einer Periode zur anderen, sondern auch innerhalb dieser Perioden selbst. So drastisch und hart treten diese aber auch deshalb zu Tage, weil in der Zeit heftigen Leidens Nietzsche seine Aphorismen vielfach nicht selbst zusammengestellt, sondern darin seinem Freund Peter Gast recht weitgehende Diaskeuastenrechte eingeräumt hat, die dieser dann nicht immer geschickt auszuüben verstand. So kommen Embryone späterer Gedanken vorzeitig in frühere, rudimentäre Gedankenreste aus früherer Zeit werden unpassender Weise in die späteren Werke aufgenommen. Das entlastet Nietzsche nicht, aber es macht manche allzu hart und grell nebeneinander gelagerte Widersprüche doch erklärlicher und entschuldbarer, macht sie auch weniger bedeutsam, als es seinen Anhängern oder Gegnern scheinen will. Vielleicht lassen sich so auch die sehr zahlreichen und oft recht ermüdenden Wiederholungen am besten erklären. Daß die wenigsten Leser diese Wiederholungen bemerken und als ermüdend empfinden, kommt wohl daher, daß man eben nur in seinen Werken zu blättern pflegt; wer der Reihe nach alles liest, leidet förmlich unter diesen schweren Mängeln schriftstellerischer Komposition.

Aus diesen Gründen darf man sich in der Darstellung,

auch wenn man im allgemeinen chronologisch verfährt, doch nicht sklavisch an die Reihenfolge seiner Schriften binden, sondern muß gelegentlich sachlich Zusammengehöriges, z. B. sein Verhältnis zu Richard Wagner, auch im Zusammenhang behandeln. Im allgemeinen aber bleibt es, auch gegen die Einrede seiner Schwester, bei den drei Perioden, die natürlich auch andere schon ebenso gesehen und ähnlich bestimmt haben, so wohl als erste Nietzsches Freundin Lou Andreas-Salomé in ihrem Nietzsche-Buch[1]), meines Erachtens immer noch dem besten der bis jetzt über ihn geschriebenen Schriften.

---

1) Lou Andreas-Salomé, Friedrich Nietzsche in seinen Werken. Wien 1894.

Erste Periode.

Nietzsche im Banne Schopenhauers und Wagners.

Nietzsche war Philolog und wird Philosoph: für diesen Übergang ist das hauptsächlichste, wenn auch nicht das einzige Dokument unter seinen Schriften „Die Geburt der Tragödie". Die griechische Kultur ist dem Philologen Nietzsche als die höchste menschliche erschienen, so kommt er negativ zur Kritik und Verurteilung der modernen deutschen Kultur; in D. Fr. Strauß sieht er ein typisches Beispiel des Bildungsphilisters, an ihm charakterisiert er daher seine Zeit in ihrem Tiefstand; in dem Historismus unseres Jahrhunderts erkennt er den Hauptmangel seiner Kultur. Rettung kann ihr positiv nur kommen durch Schopenhauer als Erzieher; unter seinem Einfluß steht auch schon der Anfänger und Bringer eines besseren Neuen, steht Richard Wagner, mit dem ihn persönliche Freundschaft aufs engste verbindet. Daher bezeichnet der Bruch mit Wagner das Ende dieser ersten und den Übergang zu einer zweiten Periode im Entwickelungsgang Nietzsches. Aus diesem Überblick ergiebt sich die Einteilung dieses ersten Abschnittes von selbst.

1. Die Geburt der Tragödie.

Nietzsche als Philologen zu charakterisieren, ist nicht meine Aufgabe. Wir werden sehen, wie von philologischer Seite ein heftiger Angriff auf ihn und sein Wissen in

diesem Gebiet erfolgt, der unseren Glauben an dasselbe zu erschüttern im stande ist. Aber wenn wir hören, daß Erwin Rohde ebenso entschieden für ihn eintritt und ein Mann wie Jakob Burckhardt ihn nicht nur persönlich hochgeschätzt, sondern auch von Nietzsches „Geburt der Tragödie" seine eigene Auffassung des Griechentums hat beeinflussen lassen, so möchte ich in das Verdammungsurteil des Philologen Nietzsche nicht so ohne weiteres einstimmen. Und da ich seine Untersuchungen über die Quellen des Laërtius Diogenes aus eigener Arbeit heraus doch zu würdigen im stande bin, so möchte ich noch positiver sagen, daß die ihm seitens der Leipziger Fakultät nachgerühmte praestantia scriptorum von seinen philologischen Arbeiten wirklich gilt; sachlich und methodisch verdienen sie, glaube ich, dieses Prädikat.

In die Augen springt die von seinem Lehrer Ritschl abweichende Richtung dieser Studien. Ritschl war Latinist, Grammatik, Metrik und Textkritik die von ihm hauptsächlich bebauten Arbeitsfelder; seiner Schule sagte man nicht ohne Grund Vorliebe für einzelne Konjekturen und Neigung zur Jagd auf solche nach. Nietzsche ist Gräcist, seine Arbeiten sind wesentlich Quellenuntersuchungen, die von ihm bevorzugten Schriftsteller griechische Dichter und Philosophen, sein Blick ist frühe schon mehr auf das Ganze, als auf Einzelnes gerichtet. Ritschl war weitherzig genug, um solche Abweichungen innerhalb seiner Schule zu tolerieren; und in einem Zuge fühlte er sich seinem genialen Schüler doch wohl besonders verwandt, in einer gewissen Verachtung alles bloß gelehrten, wenn auch noch so fleißigen Arbeitens. In Nietzsche aber dämmerte der Gegensatz und die Antipathie gegen die Philologie und deren Betrieb doch schon in Leipzig stärker auf, wenn er in seinen Notizbüchern von 1867/68 anmerkt: auf die Philologie sei „unendlich viel Zeit und Kraft vergeudet worden"; es sei „all-

mählich Zeit, nicht mehr über den Buchstaben zu hocken; das Bestreben der nächsten Philologengeneration müsse endlich sein abzuschließen und das große Vermächtnis der Vergangenheit anzutreten." „Es fehle in der Philologie an großen Gedanken und daher dem Studium an hinreichendem Schwung. Die Arbeiter seien Fabrikarbeiter geworden. Der Betrieb des Ganzen schwinde ihnen aus den Augen." „Unsere Philologen sollten lernen mehr im Großen zu urteilen und das Feilschen um einzelne Stellen mit den großen Erwägungen der Philosophie zu vertauschen." „Die dichtende Kraft und der schaffende Trieb haben das Beste in der Philologie gethan. Den größten Einfluß haben einige schöne Irrtümer erlangt."

In diesem Sinne hat er dann auch seine akademische Antrittsrede in Basel am 28. Mai 1869 über „Homer und die klassische Philologie" gehalten, wenn er sie mit der Umkehrung eines Senekaschen Satzes schließt: philosophia facta est quae philologia fuit, und diesen dahin erläutert, „daß alle und jede philologische Thätigkeit umschlossen und eingehegt sein soll von einer philosophischen Weltanschauung, in der alles Einzelne und Vereinzelte als etwas Verwerfliches verdampft und nur das Ganze und Einheitliche bestehen bleibt". Sachlich aber ist in dieser geistreichen Umformung der homerischen Frage in ein „Persönlichkeitsproblem" — „ist aus einer Person ein Begriff oder aus einem Begriff eine Person gemacht worden?" — der Gedanke besonders charakteristisch, daß der Gegensatz von Volksdichtung und Individualdichtung, von Volksseele und genialer Individualität ein Irrtum und Aberglaube sei. Nietzsche entscheidet sich natürlich zu Gunsten des Individuums.

Und nun geht er alsbald an die Vorarbeiten zu seiner „Geburt der Tragödie", die 1869 begonnen, 1871 abgeschlossen und zu Anfang des Jahres 1872 in die Öffent-

lichkeit hinausgegeben worden ist, nachdem er schon vorher in zwei Museumsvorträgen zu Basel die Grundgedanken derselben vor einem größeren Publikum entwickelt und sie in einem Manuskript für Freunde erstmals alle zusammengefaßt hatte. Die Schrift zeigt uns Nietzsches intimes Verhältnis zu den Griechen, das gleich das erste für die Arbeit niedergeschriebene Wort so formuliert: „Das Griechentum hat für uns den Wert wie die Heiligen für die Katholiken". Auch in dieser wahrhaft religiösen und romantischen Stimmung dem Griechentum gegenüber begegnet sich Nietzsche mit Hölderlin: von all den Neuhumanisten zu Ende des vorigen Jahrhunderts empfand dieser am tiefsten, weil ganz subjektiv, für die Welt der Griechen, die er noch ganz anders als Goethes Iphigenie „mit der Seele suchte".

In ihr gab es nun aber ein Paradoxon, ein Problem. Heiter mutet uns die hellenische Welt an, Sinnenlust und Sinnenfreudigkeit, Durchsichtigkeit, Bestimmtheit, Klarheit und Harmonie sprechen wir ihr vor allen andern Völkern und Kulturepochen zu; und unter diesem heitern Himmel, im Angesicht der leuchtenden Sonne Homers entsteht — die Tragödie, diese „unerklärliche Kunst der Schmerzensfreude": wie ist das zu begreifen und zu erklären? Der ursprüngliche Titel der Nietzscheschen Schrift giebt darauf die Antwort: „Aus dem Geiste der Musik". Um das zu verstehen, müßten wir aber gleich hinzufügen: aus der Musik in ihrer Schopenhauerschen Auffassung als einer wahrhaft metaphysischen Kunst; denn von Schopenhauer ist die Schrift voll, gleich die erste Seite erinnert in bestimmten Wendungen an ihn. Allein für uns verständlicher und für Nietzsches Ansicht doch noch bezeichnender ist seine freilich auch auf Schopenhauer und dessen Welt als Wille und Vorstellung zurückgehende Unterscheidung eines dionysischen und eines apollinischen Typus,

auf die er sich besonders viel zu gut gethan und an der er hinfort immer festgehalten hat.

Apollo ist der Gott des plastischen Künstlers, dem im Traum die Augen für seine herrlichen Göttergestalten sich öffnen. Dionysos ist der Rauschgott; das Centrum des ihm geweihten orgiastischen Kultes lag in Asien in überschwenglich geschlechtlicher Zuchtlosigkeit, bei den Griechen dagegen werden es Welterlösungsfeste und Verklärungstage; „daß Schmerzen Lust erwecken, daß der Jubel der Brust qualvolle Töne entreißt", wird hierbei offenbar. Und das Symbol dafür ist eine besondere Art von Tanz und Musik, die den Griechen zuerst geradezu Schrecken und Grausen erregte, es ist der dionysische Dithyrambus, sozusagen die „Gesamtentfesselung aller symbolischen Kräfte". So geht ein Doppelstrom durch das Griechentum hindurch: auf der Oberfläche die heitere Welt Apollos und der olympischen Götter, der Schleier der Maja; darunter und durch ihn verhüllt die titanische Götterordnung und die Welt des Schreckens und des Mißtrauens gegen diese titanischen Mächte der Natur; das Haupt der Mutter Erde auf dem Pergamenischen Altarfries mag uns illustrieren, wie Nietzsche das meint. Auf jener Oberfläche, bei den homerischen Menschen ist das Allerschlimmste, bald sterben zu müssen, das Zweitschlimmste, überhaupt sterben zu müssen; in der dionysischen Tiefe ist es umgekehrt: das Allerbeste ist, nicht geboren zu werden, das Zweitbeste, bald zu sterben. So gleicht die griechische Welt der Transfiguration Raphaels: in der unteren Hälfte „die Widerspiegelung des ewigen Urschmerzes", und oben „ein leuchtendes Schweben in reinster Wonne und schmerzlosem, aus weiten Augen strahlendem Anschauen".

Apollo hat zunächst gesiegt, das Dionysische galt dem apollinischen Griechen als das Titanenhaft-Barbarische und daher als ein zu Überwindendes; aber in diese apolli-

nische, „auf den Schein und die Mäßigung gebaute und künstlich gedämmte Welt“ klang der ekstatische Ton der Dionysosfeier doch in immer lockenderen Zauberweisen hinein, und in ihnen „wurde das ganze Übermaß der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis bis zum durchdringenden Schrei laut“: die Musen der Künste des Scheins mußten verblassen vor einer Kunst, die in ihrem Rausch — die Wahrheit sprach. Zwei feindliche Prinzipien sind es also, die sich in der älteren griechischen Kunst und Kultur bekämpfen, bis sie sich nach langem Ringen zu geheimnisvollem Ehebunde einigen, und das Kind dieses Bündnisses, das Kassandra und Antigone zugleich ist, ist — die attische Tragödie.

Die Einleitung zu diesem Einigungsprozeß bildet nach Nietzsches Ansicht Archilochos, der das Volkslied in die Litteratur einführte: dionysisch war er als Musiker und als solcher ganz nur Urschmerz und Urwiderklang desselben, apollinisch als Lyriker, der in seinen von epischer Ruhe freilich weit entfernten Bildern und Gleichnissen diesen Schmerz symbolisch zum Ausdruck bringt. Denselben Prozeß finden wir in der Tragödie. Sie geht hervor aus dem dionysischen Chor, der gebildet wird aus Satyrn, Naturwesen, die gleichsam hinter aller Civilisation unvertilgbar leben und in ihrer dionysischen Verzückung die gewöhnlichen Schranken und Grenzen des Daseins vernichten: die als einzige Realität sich gebärdende Kulturlüge ist durchschaut, mit Ekel wendet sich der Mensch von diesem künstlichen Dasein ab, die Kunst rettet ihn, indem sie ihm den wahren Menschen enthüllt. So ist der dithyrambische Chor „ein Chor von Verwandelten, bei denen ihre bürgerliche Vergangenheit, ihre sociale Stellung völlig vergessen ist: sie sind die zeitlosen, außerhalb aller Gesellschaftssphären lebenden Diener ihres Gottes geworden“. Apollinisch aber schaut der Chor in einer Vision seinen Herrn und Meister

Dionysos und sieht zu, wie dieser leidet und sich verherrlicht; deswegen handelt er nicht, er schaut nur. Als mitleidend ist er aber zugleich „der weise, aus dem Herzen der Welt die Wahrheit verkündende". So ist er „Abbild der Natur und ihrer stärksten Triebe, ja Symbol derselben, und zugleich Verkünder ihrer Weisheit und Kunst: Musiker, Dichter, Tänzer, Geisterseher in einer Person".

Ursprünglich ist also Dionysos eine Vision, wird als anwesend bloß vorgestellt, wir haben nur den Chor, kein Drama. Bald aber wird die Vision objektiviert, Dionysos erscheint auf der Bühne und redet episch-apollinisch, während die Chormusik dionysisch bleibt. Dabei ist zunächst wenigstens Dionysos immer der Held der Tragödie, auch in der Maske des Prometheus oder des Ödipus: er spricht wie ein epischer Held, einfach, durchsichtig, hell — das ist auch hier die griechische Heiterkeit, aber sie ist nur Maske, dahinter sieht man den leidenden Dionysos. „Die Spitze der Weisheit kehrt sich gegen den Weisen: Weisheit ist ein Verbrechen an der Natur", lehrt uns Ödipus, diese leidvollste Gestalt der griechischen Bühne; „dem titanisch strebenden Individuum ist der Frevel gebotene Notwendigkeit", zeigt Prometheus, den die Glorie der Aktivität umleuchtet und der herbe Stolz des Künstlers erfüllt. So ist „der tragische Mythus nur zu verstehen als eine Verbildlichung dionysischer Weisheit durch apollinische Kunstmittel"; und zwar ergriff ihn die dionysische Musik in dem Augenblick, da er religiös abstarb, und hauchte ihm ein letztes und sein tiefstes Leben ein.

Aber nicht nur von der Geburt, auch vom Tode der Tragödie handelt die Schrift. Die griechische Tragödie starb durch Selbstmord, ihr Mörder ist — sagt Nietzsche wohl im Anschluß an Mommsen — Euripides: er vertrieb den Gott von der Bühne und setzte an seine Stelle den Doppelgänger des Zuschauers, den Menschen. Als

Denker war Euripides der Zuschauer der Tragödien seiner Vorgänger, und darum verstand er sie nicht; zu viel Rätselhaftes, Zwiespältiges und Inkommensurables war darin, die Folge des Gegensatzes der zwei Kunsttriebe, des apollinischen und des dionysischen. Deshalb nahm er seinerseits den Kampf gegen das Dionysische auf und ließ den Chor verkümmern. In diesem Kampf hat Euripides gesiegt, und zwar in dem Augenblick, da er — in den Bakchen — selbst am Sieg verzweifelte. Der eigentliche Sieger war also der Denker in ihm, und deshalb war ein anderer Denker der Verbündete des Euripides, der zweite Mörder der Tragödie, — Sokrates. An ihm mehr noch als an Euripides geht die griechische Tragödie zu Grunde. Seinen ethischen Satz: „nur der Wissende ist tugendhaft" verwandelt Euripides in den ästhetischen: alles muß verständig und bewußt sein, um schön zu sein; damit war er den trunkenen dionysischen Dichtern gegenüber der erste nüchterne. Ganz nüchtern aber ist erst Sokrates, ein echter Plebejer, Gegner alles bloß Instinktiven und damit der Mann einer ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral, der specifische Nicht-Mystiker, in dem die logische Natur durch eine Superfötation ebenso excessiv entwickelt ist wie im Mystiker die instinktive Weisheit. Vor allem aber ist durch ihn der Optimismus in die Tragödie eingedrungen, und darin liegt mit Notwendigkeit ihr Tod; die optimistische Dialektik treibt Mythus und Musik aus der Tragödie aus und zerstört so ihr Wesen: an die Stelle der Kunst tritt die Wissenschaft des theoretischen Optimismus mit ihrem Glauben an die Universalmedizin der Erkenntnis gegen den Irrtum als das Übel an sich.

Aber wenn nun auch der Erkennende auf seine Schranken stößt, wie das in der deutschen Philosophie geschehen ist, so wird die Erkenntnis selbst tragisch und be-

darf daher eines neuen Heilmittels, und das ist wiederum — die Kunst. So rechnet Nietzsche auf ein neues Erwachen des dionysischen Geistes auch in unserer Welt, auf eine Wiedergeburt der Tragödie durch Musik und Mythus, oder setzen wir dafür gleich einen Namen: durch Richard Wagner. Absichtlich habe ich die Beziehung aller dieser Ausführungen im einzelnen zur Schopenhauerschen Philosophie unterdrückt und nicht davon geredet, daß Apollo der verklärende Genius des principium individuationis sein soll, während Dionysos als Gott der Musik und Verkörperung des Instinkts und Willens den Bann der Individuation gesprengt und den Weg zu den Müttern des Seins, zu dem innersten Kern der Dinge geöffnet habe. Und absichtlich gehe ich auch noch nicht auf das Verhältnis zu Richard Wagner ein, soweit es schon hier in Betracht kommt; nur das mußte vorausgenommen werden, daß Nietzsche in Wagners Musik den lockenden Ruf des dionysischen Vogels zu vernehmen und die Wiedergeburt der Tragödie durch sie angebahnt glaubte.

Diese Eintragung moderner Philosopheme und Kunstanschauungen in die Deutung antiker Erscheinungen und Dinge machte es aber nun der Philologie leicht, Nietzsches Anschauungen zurückzuweisen. In einer Streitschrift von unglaublicher Heftigkeit des Tons verhöhnte der damals 23jährige Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff diese Zukunftsphilologie, die statt mit Beweisstellen aus dem Altertum mit Schopenhauerschen Gedanken ins Feld rücke, und machte sich über den Prophetenton lustig, in dem hier zum Glauben an das dionysische Leben und an eine Wiedergeburt der Tragödie aufgerufen werde. Und gewiß hatte er damit recht, daß er den genauen und quellenmäßigen Nachweis für die aufgestellten Behauptungen vermißte, das Romantische und Überschwengliche der Schrift als ein Gefährliches aufzeigte und vor allem zu

viel Metaphysik darin fand. Allein auf der anderen Seite übersah er doch, daß hier eine wirkliche Intuition vorlag und die Unterscheidung des Dionysischen vom Apollinischen und die Einsicht in eine, kurz gesagt, tragische oder pessimistische Unterströmung des griechischen Geisteslebens eine wertvolle Entdeckung und Ergänzung unserer bisherigen Anschauung vom Griechentum war. Daher konnte auch Erwin Rohde in seiner kaum minder leidenschaftlichen Antwort an den „Afterphilologen" Wilamowitz sich auf die Seite des Freundes stellen und ihm sein gutes Recht wahren helfen. Dabei war nicht das das Sieghafte in Rohdes Schrift, daß er Wilamowitz einzelne Mißverständnisse und Irrtümer nachwies oder einzelne Belege für Nietzsches Anschauung nachbrachte, auch wohl das eine und andere an ihr abmilderte: es lag vielmehr in ihrer ganzen Haltung, in jenem „tiefen dröhnenden Grundton", in dem das Vertrauen und der Stolz auf den Freund und seine Sache wirklich „groß" zum Ausdruck kam. War aber damals der Streit nach Art junger Männer allzu persönlich und leidenschaftlich geführt, so war es sachlich doch ein großer Triumph für Nietzsche, daß Jakob Burckhardt den Grundgedanken des Buches vom Vorhandensein eines Dionysischen acceptierte und seiner griechischen Kulturgeschichte einverleibte; und was daran philologisch haltbar war, hat Erwin Rohde später in seinem Meisterwerk „Psyche"[1]) des näheren ausgeführt. Nietzsche selbst aber hat den Fehler seines Erstlingswerkes, eben jene Einmischung nicht hergehöriger Gedanken und ganz moderner Anschauungen, später wohl eingesehen: in der Vorrede zur Ausgabe von 1886 hat er es auch öffentlich zugestanden.

---

1) Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Von Erwin Rohde. Zweite verbesserte Aufl., Bd. II, S. 38—102 (Freiburg 1898).

Aber daran durfte er festhalten, daß die Griechen völlig unverstanden und unverstehbar bleiben, solange wir keine Antwort haben auf die Frage: was ist dionysisch?

Übrigens zeigen uns die aus dem Nachlaß veröffentlichten Arbeiten Nietzsches zur Zeit der Entstehung dieses Buches, daß die philologische Fundamentierung doch keine so ungenügende war, wie es dem an Citate und Anmerkungen gewöhnten Philologen erst hatte scheinen wollen. Namentlich hat er die vorsokratische Philosophie einerseits auf das Agonale, anderseits auf das Dionysische, Pessimistische, Tragische hin gründlich studiert; das Bruchstück über „die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" ist, trotz mancher Lücken und mancher Mißverständnisse im einzelnen, eine treffliche und geistvolle Darstellung dieser ältesten Periode der griechischen Philosophie.

Ganz besonders zog ihn dabei als Typus des Dionysischen Empedokles an, der auch in Rohdes Psyche in besonders helle Beleuchtung tritt. Daß er ihn einmal ausdrücklich mit Schopenhauer zusammenstellt, ist in dieser ersten Periode ein Zeichen der höchsten Wertschätzung. Aber dieser „tragische Philosoph" und „mißlungene Reformator" hat ihn nicht bloß als Gegenstand gelehrter Forschung beschäftigt, sondern er erkor ihn auch zum Helden eines eben jetzt geplanten Trauerspiels. Die Geburt der Tragödie bewies vor allem auch den künstlerischen Sinn, ein echt Künstlerisches in Nietzsche selbst. In Sokrates, dem Mörder der tragischen Kunst der Griechen, wollte er überhaupt die Einseitigkeit des Denkers, des Denkens und der Wissenschaft treffen, den Künstler, den Instinkt, das schaffende Genie stellte er ihnen als das Höhere gegenüber. Daß er damit freilich dem historischen Sokrates nicht ganz gerecht wird, wenn er ihm die Auflösung der Instinkte zum Vorwurf macht, zeigt das sokratische Daimonion, das selbst etwas Instinktives, Geniales,

Dionysisches ist. Wer sich aber so auf die Seite des Künstlers gegen den Denker stellt, der muß sich selber als Künstler fühlen und den Versuch machen, sich auch als solcher zu bethätigen. Also lag es Nietzsche nahe zu sagen: weg von der gelehrten Wissenschaft, hinüber zu der Kunst! Warum aber dann nicht zu der eigentlich dionysischen Kunst, zu der Musik? Er hat auch komponiert; aber was uns davon bekannt geworden ist, ist — nach dem von mir eingeholten Urteil eines musikalischen Freundes — nicht erheblich, eine Komposition des Vierzehnjährigen besser als eine spätere, die geradezu einen Rückschritt bedeutet; seine Verehrerinnen schwärmen allerdings für manche seiner ungedruckten Kompositionen. In Tribschen dagegen lachte man darüber, und auch er selbst kannte sich hierin besser, und so versuchte er es statt mit Musik mit der Poesie, entwarf den Plan zu einer Tragödie und machte Empedokles zu ihrem Helden.

Wieder berührt sich hier Nietzsche mit Hölderlin und hier am engsten. Auch dieser mühte sich an einer Empedokles-Tragödie, für sie hat dieser objektiv klassizistische, subjektiv romantische Dichter seine ganze Kraft eingesetzt, in wiederholten Anläufen hat er mit dem spröden Stoff gerungen; aber das Werk blieb unvollendet, Hölderlin erkrankte, ehe es fertig war. Es ist eine großartige Dichtung, aber es ist kein Drama, weil Hölderlin kein Dramatiker, sondern immer nur ein ganz subjektiver Lyriker gewesen ist. Hölderlin, der Griechenbegeisterte und Naturtrunkene, hat den subjektiven Idealismus Fichtes kennen gelernt, der naturlos und naturfeindlich ist, und hat unter diesem Zwiespalt zwischen Herz und Kopf unsäglich gelitten. Da gab ein Gott ihm zu sagen, was er litt, aus diesem Zwiespalt heraus konzipierte er den Empedokles. Dieser wird von den Agrigentinern verlassen, weil er sich selbst verlassen hat und sich selber untreu geworden ist:

in subjektivem Idealismus hat der Philosoph, in dessen Maske natürlich Hölderlin selbst steckt, sich über die Natur gestellt, sie entwertet und ist ihr damit fremd geworden. Für diesen Abfall und diese Überhebung muß er büßen: er stürzt sich in den Ätna, um so auf kürzestem Wege an den glühenden Busen der Natur zurückzufliehen. Die zu ihm zurückkehrenden Agrigentiner aber mahnt er, als Neugeborene die Augen wieder aufzuheben zur göttlichen Natur und eins zu werden mit ihr, der Unendlichen.

Es ist keine Willkür oder persönliche Vorliebe, daß ich so wiederholt und hier so ausführlich von Nietzsche auf Hölderlin zu reden komme; Nietzsche steht in einem ganz bestimmten und bewußten Verhältnis zu diesem schwäbischen Dichter.[1]) Als siebzehnjähriger schreibt er in Schulpforta einen merkwürdig reifen Aufsatz über diesen seinen „Lieblingsdichter", und schon da heißt es vom Empedokles: „Dieses Werk hat mich immer beim Lesen ganz besonders erschüttert; es lebt eine göttliche Hoheit in diesem Empedokles"; und von da an nennt er in dieser seiner ersten Periode Hölderlin wiederholt, einmal neben einem anderen tragischen Dichter aus dem Anfang unseres Jahrhunderts, neben Heinrich von Kleist. Was Wunder, daß er jetzt als Dichter den Spuren Hölderlins folgen und auch seinerseits einen Empedokles schreiben will? Und doch wie anders ist hier alles! Nicht Fichte, sondern Schopenhauer ist der Philosoph Nietzsches, und es handelt sich nicht wie bei Hölderlin um ein sich Losmachen und Befreien von der Philosophie, sondern um ein volles Eintauchen und sich Identifizieren mit ihr. Das Mitleidsproblem steht im Vordergrund, Empedokles ist Pessimist,

1) Eingehender habe ich darüber geredet in dem Essay „Hölderlin und Nietzsche" in dem litterarischen Jahrbuch aus Schwaben „Hie gut Württemberg allewege". 1. Bd., 1898.

er durchschaut das Weltelend, in hervorbrechendem Übermaß des Mitleids erträgt er das Dasein nicht länger.

Allein Nietzsche ist mit seiner dramatischen Arbeit nicht weit gekommen, sie hat sich ihm nicht gestalten wollen, und so sehen wir ihn in allerlei Anläufen und motivierenden Entwürfen bald so bald anders den Tod des Empedokles begründen: als Philosoph des Mitleids will er das Volk vom Dasein erlösen, d. h. vernichten, und nun stirbt er, das eine Mal, weil es ihm nicht gelingt, das Volk sich nicht von ihm erlösen lassen will; oder aber er findet zu dem Ungeheuren selber den Mut nicht; oder endlich, er stirbt, weil es ihm bereits teilweise gelungen ist und er sich nun als Mörder unendlicher Strafe wert hält. In den Mittelpunkt des Stückes aber soll die Entstehung der Tragödie treten, die Empedokles als Gegengift gegen Furcht und Mitleid, woran das Volk der Agrigentiner zur Zeit der Pest leidet, dort einführt. Damit enthüllt sich uns der Zusammenhang mit der „Geburt der Tragödie". Ausgeführt aber wurde nur eine einzige Scene. Doch gerade sie zeigt in ihrer Unbeholfenheit und Poesielosigkeit, daß Nietzsche zum Künstler just die Hauptsache, das Können, gefehlt hat: zum Dramatiker ist er wie Hölderlin zu lyrisch und zu monologisch, zum Tragiker aber konnte ihn weder der Pessimismus dieser ersten Periode machen — der Pessimismus kann überhaupt nur Tragikomödien schaffen —, noch eignete sich dafür seine spätere Ablehnung des Mitleids; denn mit dem Mitleid als tragischer Wirkung behält der alte Aristoteles doch recht; endlich aber und vor allem fehlte Nietzsche der Glaube an die Nemesis, die jeden Übermenschen trifft, und ohne diesen Glauben giebt es keine Tragödie.

So war er vom Künstler wieder zurückgeworfen auf den Denker. Darin lag für ihn selbst ein Zwiespältiges und ein Tragisches: er konnte nicht werden, was er gern

gewesen wäre und wozu er Neigung, Trieb, Instinkt und Genie in sich verspürte. Aber statt nun unbefriedigt auch dem anderen, dem Denken und der Wissenschaft, den Rücken zu kehren, macht er subjektiv den Versuch, ob sich nicht eine Art von dionysischem Denken und dionysischer Wissenschaft und so beides in einem finden und haben lasse; und objektiv wird ihm die Wissenschaft, oder erweitert die Bildung und Kultur selber zum Problem.

2. Nietzsche als Kritiker der deutschen Kultur.

Noch einmal greife ich auf Hölderlin zurück. Am Schluß seines Romans „Hyperion" finden sich über die Deutschen, zu denen Hyperion aus Griechenland geflüchtet ist, die entsetzlich herb und grell klingenden Worte: „Barbaren von alters her, durch Fleiß und Wissenschaft und selbst durch Religion barbarischer geworden, tiefunfähig jedes göttlichen Gefühles, verdorben bis ins Mark zum Glück der heiligen Grazien, in jedem Grad der Übertreibung und der Ärmlichkeit beleidigend für jede gut geartete Seele, dumpf und harmonienlos wie die Scherben eines weggeworfenen Gefäßes. Handwerker siehst du, aber keine Menschen, Denker, aber keine Menschen, Priester, aber keine Menschen, Herren und Knechte, Jungen und gesetzte Leute, aber keine Menschen. Es ist nichts Heiliges, was nicht entheiligt, nicht zum ärmlichen Behelf herabgewürdigt ist bei diesem Volk, und was selbst unter Wilden göttlich rein sich meist erhält, das treiben diese allberechnenden Barbaren, wie man so ein Handwerk treibt, und können es nicht anders. Wenn doch einmal diesen Gottverlassenen einer sagte, daß bei ihnen nur so unvollkommen alles ist, weil sie nichts Reines unverdorben, nichts Heiliges unbetastet lassen mit den plumpen Händen, daß bei ihnen nichts gedeiht, weil sie die Wurzel des Gedeihens, die göttliche Natur nicht achten, daß bei ihnen eigentlich das Leben

schal und sorgenschwer und überall von kalter, stummer Zwietracht ist, weil sie den Genius verschmähen, der Kraft und Adel in ein menschlich Thun, und Heiterkeit ins Leiden, und Lieb' und Brüderschaft den Städten und den Häusern bringt."

Das ist der Text auch zu der Melodie von Vorwürfen, die Nietzsche im Gegensatz zu der unvergleichlichen hellenischen Kultur auf diejenige der „Jetztzeit", auf die deutsche Kultur seiner Zeit herabruft. Und dabei ist auch bei ihm das Bild immer mehr nachgedunkelt, Nietzsche ist mit der Zeit immer herber und schroffer, immer einseitiger und ungerechter geworden. In der ersten Periode sind es noch keine so uferlosen und vagen Verdammungsurteile, sondern ganz bestimmt wird Vorwurf und Tadel formuliert und motiviert; und ausdrücklich stellt er noch der falschen und schlechten Bildung den echten deutschen Geist entgegen, ihn möchte er wachrufen, kräftigen und retten. An der Zeit aber tadelt er, anknüpfend an die „Geburt der Tragödie", daß sie alexandrinisch, unkünstlerisch und allzu theoretisch sei. Unser Kulturideal ist der theoretische Mensch, unser Gebildeter ist der Gelehrte, der Bibliothekar und Korrektor, der in Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet; der nicht theoretische Mensch ist für die moderne Welt geradezu ein Unglaubwürdiges und Staunenerregendes. Hier erinnert Nietzsche an Goethe, der eine solche Existenzform begreiflich machen konnte, hier auch an Kant — es ist dies der einzige Augenblick, in dem Nietzsche Kant in seiner Weise gerecht zu werden suchte —, der den im Wesen der Logik verborgen liegenden Optimismus dadurch entscheidend getroffen habe, daß er durch Darlegung der Bedingtheit unseres Erkennens den Anspruch der Wissenschaft auf universale Geltung zurückwies; darum lag in ihm auch der Übergang zu einer neuen, der tragischen oder buddhistischen Kultur, zu Schopenhauer.

Aber noch sind wir nicht bei der Position, noch muß die alexandrinische Kultur der Gegenwart schärfer gekennzeichnet werden, und das geschieht in der ersten „unzeitgemäßen Betrachtung“: „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller“. Was ihm an Strauß, den er mit dessen theologischen Gegnern wohl absichtlich „David“ nennt, obwohl er „Fritz“ und als Schriftsteller „David Friedrich“ hieß, widerwärtig war, ist ein Allgemeines und ein Persönliches. Nietzsche sieht im tragischen Mythus, im Wahn das einzige Heil für die Wiedergeburt der Tragödie und für die Wiederkehr einer künstlerischen Kulturepoche: Strauß ist der große Kritiker und Mythenzerstörer, der Typus des auf Vernichtung von Mythus und Wahn gerichteten Sokratismus unserer Zeit, also muß er unkünstlerisch sein. Nun ist das Strauß freilich nicht gewesen, aber thut nichts, der Heide wird verbrannt, und zwar diesmal als „Bildungsphilister“. Dieses Wort hat Nietzsche geschaffen, es ist zu einem geflügelten geworden; in ihm offenbart sich Nietzsches romantische Stimmung, auch die Romantiker haben alle Nichtromantiker und insbesondere alle Aufklärer Philister gescholten und als solche verhöhnt. Was Nietzsche darunter versteht, sagt er uns selbst: Der Philister ist „der Gegensatz des Musensohns, des Künstlers, des echten Kulturmenschen“; als Bildungsphilister aber wähnt er selber Musensohn und Kulturmensch zu sein, und darum „haßt er keinen mehr als den, der ihn als Philister behandelt und ihm sagt, was er ist: das Hindernis aller Kräftigen und Schaffenden, das Labyrinth aller Zweifelnden und Verirrten, der Morast aller Ermatteten, die Fußfessel aller nach hohen Zielen Laufenden, der giftige Nebel aller frischen Keime, die ausdorrende Sandwüste des suchenden und nach neuem Leben lechzenden deutschen Geistes. Denn er sucht, dieser deutsche Geist! und ihr Bildungsphilister haßt ihn deshalb, weil er sucht,

und weil er euch nicht glauben will, daß ihr schon gefunden habt, wonach er sucht." Ein solcher „satisfait" schien ihm Strauß. Ein grotesqueres Mißverständnis oder Nichtverstehenwollen ist kaum je dagewesen; wer es damals nicht wußte, der weiß es heute nach dem Erscheinen der Straußschen Briefe, daß auch dieser ein tragischer Mensch gewesen ist lange Jahre hindurch, bis er sich gegen Ende seines Lebens zum Weisen durchgekämpft und hinaufgeläutert hat. Und daher konnte er auch den leidenschaftlichen Angriff Nietzsches nicht verstehen; auf dem Totenbett hat er die Schrift gelesen und darüber an Freund Rapp gescherzt:

„Erst geköpft und dann gehangen,
Dann gespießt auf heiße Stangen,

was ja noch schmerzhafter als Hängen und Köpfen sein muß. Mir ist an dem Patron nur das psychologische Problem merkwürdig, wie man zu einer solchen Wut kommen kann gegen einen Menschen, der einem nie ins Gehege gekommen — kurz das eigentliche Motiv seines leidenschaftlichen Hasses begreife ich nicht. Doch lassen wir die Fratzen und wenden uns den Musterbildern des Schönen und Guten zu." Wir begreifen dieses Motiv heute besser: das Straußsche Bekenntnis war optimistisch, unmittelbar nach dem Krieg von 1871 und in der frohen Siegesstimmung jener Tage nur zu hoffnungsvoll abgelegt, damit trat es dem Schopenhauerschen Pessimismus ausdrücklich entgegen, den es etwas kavalièrement und sophistisch beiseite schob; und auch durch die Herübernahme des Darwinismus geriet es zu Schopenhauer und dessen Lehre von den ewigen Urformen oder Ideen der Naturdinge in Gegensatz. Das war aber ein crimen laesae majestatis in den Augen des damals noch ganz mit Schopenhauer sich identifizierenden Nietzsche. Und das andere war, daß

Strauß in den zwei „Zugaben“ zu seinem Buch von unseren großen Dichtern und von unseren großen Musikern Richard Wagner nicht mit aufzählte, sondern sich einseitig auf den Boden der klassischen Musik stellte und eben darum — trotz aller Bewunderung — selbst schon Beethoven gegenüber gewisse Vorbehalte machte, die Eroica, Pastorale und neunte Sinfonie „problematische Produkte“ nannte und ihnen die Richtung aufs „Barocke“ hin anzuspüren glaubte. Für diese beiden „Ruchlosigkeiten“ — den Optimismus seiner Weltanschauung und den puristischen Klassizismus seines musikalischen Geschmacks —, für seinen Mangel an Dionysischem also wurde Strauß als „Philisterhäuptling“ gebrandmarkt, geköpft, gehangen und gespießt.

Aber er war nur ein Typus für viele. Wir wissen jetzt aus den nachgelassenen Schriften Nietzsches, daß er ebenso auch Auerbach und Freytag, Hermann Grimm und Lübke, Jürgen Bona Meyer, Kuno Fischer und Lotze, Riehl und Schwind, Otto Jahn und Gervinus anzugreifen Lust hatte. Und so hieß er diese Aufsätze, deren erster gegen Strauß gerichtet war, „unzeitgemäße“ Betrachtungen. Gerade diesen ersten freilich kaum mit Recht; denn das Straußsche Bekenntnis hatte zwar viele Leser, aber in der Kritik fast keine Zustimmung gefunden; ich bin damals fast der einzige gewesen, der jugendlich keck für Strauß eintrat, und dieser selbst — der satisfait, der Bildungsphilister und Philisterhäuptling! — hatte vielmehr seinerseits das Simsongefühl: Philister über dir! In diesem Sinne schwamm also Nietzsche nicht gegen, sondern mit dem Strom der Zeit, wenn er sich zu den nach Hunderten zählenden Angreifern von Strauß gesellte, und die Art, wie er sich dem Bewußtsein, daß er in diesem Augenblick mit dem Strom schwimme, zu entziehen suchte, ist nicht frei von Sophistik. Wenn er aber in der Ungerechtigkeit so weit ging, Strauß den Mut und den

Charakter abzusprechen und ihn des feigen sich Anbequemens namentlich auch an die moralische Denkweise des Philisters zu bezichtigen, so gehörte jedenfalls noch weit weniger Mut dazu, auf Strauß loszuschlagen in dem Moment, wo das alle Welt auch that.

Allein in gewissem Sinne war diese Betrachtung doch „unzeitgemäß". Strauß war damals nicht der einzige Optimist, sondern wir Deutsche waren es fast alle. Aus der freudigen politischen Stimmung zu Anfang der siebziger Jahre heraus hat Strauß seinen alten und neuen Glauben geschrieben. Großes war für den Deutschen erreicht, der Sieg und mit ihm die Einheit war erstritten, wir hatten Kaiser und Reich. Die Jüngeren wissen nicht, wie uns, die wir die kaiserlose, die schreckliche Zeit noch erlebt haben, in jenen Tagen das Herz weit aufging, wie uns ein Glücksgefühl erfüllte, so stark und froh wie seither nie wieder; das ist der große Schatz von Idealismus, den wir Älteren vor der Jugend von heutzutage voraus haben. Es war dies aber nicht, wie Nietzsche meint, Anbetung des Erfolgs, war auch nicht bloß der Triumph des Erreichthabens, sondern es war zugleich auch ein Gefühl der Hoffnung und frohen Erwartung, das in uns aufgestiegen war: wie auf die Perserkriege, dachten wir, müsse nun auch bei uns die Ära eines perikleischen Kulturzeitalters anbrechen. Nietzsche aber war kein Politiker und lebte in der Schweiz, wo man damals nicht eben freundlich von uns Deutschen dachte und redete; so ist ihm jenes Glücksgefühl fremd geblieben oder hat sich doch in ihm nicht frei und groß entwickeln können; und an die Stelle der Hoffnung trat bei ihm die Sorge, ob sich aus dem deutschen Sieg und der politischen Einigung eine einheitliche deutsche Kultur herausentwickeln werde. Ich bin heute geneigt, dieser Sorge Nietzsches mehr recht zu geben als meiner eigenen damaligen Vertrauensselig-

keit; das perikleische Zeitalter ist ausgeblieben, auch politisch haben wir nicht gehalten, was wir uns und anderen damals versprochen haben. Ja wir sind geradezu um eine Hoffnung ärmer als selbst Nietzsche: wir haben Moses und die Propheten inzwischen gehört, sind bei den von ihm so hoch erhobenen Schopenhauer und Wagner gründlich in die Schule gegangen und — sind darum doch keine Griechen geworden, haben es darum doch zu keiner perikleischen Blütezeit gebracht. Darin hatte also auch Nietzsche unrecht, wie er das ja später auch anerkannt und deshalb am deutschen Geiste überhaupt verzweifelt hat. In jenem Augenblick aber war er „unzeitgemäß", sofern er uns die Freude durch seine bittere und schwarzgallige Kritik verdarb; und so hat diese zunächst nur die Wirkung gehabt, daß sich die deutsche Kritik nunmehr des kurz vorher noch so übel von ihr mißhandelten Strauß gegen diesen maßlosen Angriff annahm. Die Besprechungen seines Buches in den Grenzboten und in der Gegenwart haben Nietzsche besonders verdrossen; um so wohler that ihm eine zustimmende Besprechung Karl Hillebrands in der Augsburger Allgemeinen Zeitung, die in dem Kampf um den alten und neuen Glauben in erfreulicher Unparteilichkeit Freund und Feind zum Wort kommen ließ.

Namentlich nach einer Richtung hin war Nietzsches Angriff maßlos gewesen, — sofern er auch dem Stilisten Strauß galt. Dieser ist, darüber kann keine Frage sein, einer unserer glänzendsten Schriftsteller. Aber es giebt verschiedene Gattungen von Stilschönheit. Der Straußsche Stil ist einfach und schlicht, klar und durchsichtig, ohne das Treitschkesche Pathos und ohne das Epigrammatische und Pointierte von Nietzsche; er ist apollinisch, Nietzsche ist auch als Stilist dionysisch; und so stießen hier die zwei Strömungen noch einmal in aller ihrer Gegensätzlichkeit aufeinander. Aber es gehört wohl mit

zum Wesen des Dionysischen, daß es leidenschaftlich und unduldsam keine anderen Götter neben sich duldet, das Apollinische erscheint ihm als Ausdruck einer „affektierten Mäßigung", Strauß ist ihm der Sokrates des deutschen Stils. Zugleich liegt aber etwas von persönlicher Eifersucht in der Art, wie Nietzsche den „nichtswürdigen Stilisten" Strauß mit Hilfe des Grimmschen Wörterbuchs zerzaust, und wenn er sich über die Bilder in diesem „Lumpenjargon" lustig macht, so tritt uns da sogar etwas von schulmeisterlicher Fehlerjagd und philologischer Kleinmeisterei entgegen, und so macht dieser Schlußteil der Nietzscheschen Schrift mit seinen vielen Schimpfworten — „liederlicher Geselle", „Tintenklexer", „Flickschneider" sind ein paar davon — keinen großen und guten Eindruck.

Gebildetheit, aber keine Kultur, und als Folge davon Mangel an Stil — das war der Vorwurf, den Nietzsche seiner Zeit und vor allem den Deutschen seiner Zeit machte; und als Grundfehler dieser Bildung erschien ihm, daß sie zu historisch, daß sie infiziert sei von der Krankheit des Historismus; darum schrieb er seine zweite unzeitgemäße Betrachtung „vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben".

Man wird zunächst geneigt sein, auch diesen Angriff Nietzsches auf die Geschichte von Schopenhauer und dessen Abneigung gegen die Geschichte herzuleiten. Nicht ganz mit Recht. Denn die Motive sind bei diesem andere. Schopenhauer war aus metaphysischen Gründen kein Freund der Geschichte, sie erschien ihm wertlos, weil der All-Eine Wille in allen Erscheinungen doch nur in derselben Weise sich zeige und die Ideen der Dinge ewig seien: ob sich Bauern über Spielkarten oder Könige über Landkarten streiten, das ist immer dasselbe, wer eines kennt, kennt „den ganzen Rummel". Ihm fehlte der Begriff der Entwickelung wie in der Natur so auch in der

Welt des Geistes, darin war er der Antipode Hegels. Und darum war ihm die Geschichte keine Wissenschaft, weil sie keinen Ideengehalt habe; auch ist sie kein Ganzes, sie bleibt ewig Fragment. Das alles klingt bei Nietzsche kaum an. Seine Abneigung gegen die Geschichte wurzelt anderswo, in ihrem Verhältnis zum Leben; darin hat er vielmehr etwas von Feuerbach. Für Schopenhauer hatte sie zu wenig Vernunft und war sie zu wenig Wissenschaft; für Nietzsche ist sie zu sehr Wissenschaft, und so ist der Historismus unserer Zeit ein Zeichen davon und schuld daran, daß wir nur Gebildetheit, keine Kultur haben.

Ein Wort von Goethe leitet die Schrift ein: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Thätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben." Das gilt auch von der Art, wie wir Geschichte treiben; diese Art führt vom Leben und von der That ab, unter ihr verkümmert und entartet das Leben. Das ist das Thema der Schrift.

Freilich leugnet Nietzsche nicht, daß auch das Leben den Dienst der Historie braucht, und soweit sie dem Leben dient, sollen wir ihr auch dienen. Dieser Dienst der Geschichte für das Leben ist sogar ein dreifacher. Als monumentalische gehört sie vor allem dem Lebendigen als dem Thätigen und Strebenden an, — „so gehörte sie Schillern". Hier gebraucht man die Geschichte als Mittel gegen die Resignation und entnimmt ihr, daß das Große, das einmal war, jedenfalls einmal möglich gewesen ist und deshalb auch wohl wieder möglich sein wird; da liegt die Seele der Geschichtschreibung in den großen Antrieben, die ein Mächtiger ihr entnimmt. Die Gefahr ist, daß sie dabei verschoben, ins Schöne umgedeutet und der freien Erdichtung, der mythischen Fiktion angenähert wird. Als antiquarische gehört die Geschichte dem Bewahrenden und Verehrenden.

Hier geht sie auf das Kleine und Beschränkte, das Morsche und Veraltete; in solchen Dingen siedelt sich die Seele des Antiquars an; „die Geschichte seiner Stadt wird ihm zur Geschichte seiner selbst: er versteht die Mauer, das getürmte Thor, die Ratsverordnung, das Volksfest wie ein ausgemaltes Tagebuch seiner Jugend und findet sich selbst in diesem allem, seine Kraft, seinen Fleiß, seine Lust, sein Urteil, seine Thorheit und Unart wieder." „Hier ließ es sich leben, sagt er sich, denn es läßt sich leben, hier wird es sich leben lassen, denn wir sind zäh und nicht über Nacht umzubrechen." Die Gefahren dieser Art liegen auf der Hand: es fehlen ihr die Wertverschiedenheiten und Proportionen für die Dinge der Vergangenheit, das Neue und Werdende wird abgelehnt und angefeindet, und selbst wo man das vermeidet, versteht doch diese Art nur Leben zu bewahren, nicht zu erzeugen. Ihr gegenüber ist daher die dritte besonders am Platz, die kritische. Um leben zu können, muß man die Kraft haben, von Zeit zu Zeit eine Vergangenheit zu zerbrechen und aufzulösen; so dient die Geschichte dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen; es soll klar werden, wie ungerecht die Existenz irgend eines Dings, eines Privilegiums, einer Kaste, einer Dynastie ist, wie sehr dieses Ding den Untergang verdient. Hier bedroht die Gefahr das Leben selber: Menschen oder Zeiten, die dem Leben dadurch dienen, daß sie eine Vergangenheit richten oder vernichten, sind immer gefährliche und gefährdete Menschen und Zeiten.

Das sind die Dienste, die die Geschichte dem Leben zu leisten vermag, schon sie sind gefährlich und können verhängnisvoll werden. Aber gerade diesen Dienst, diese Beziehung der Historie zum Leben hat unsere Zeit vergessen, indem sie die Forderung aufstellt, daß die Historie Wissenschaft sein soll und zu ihrem Wahlspruch macht: fiat veritas, pereat

vita! Die Folge davon ist das Übermaß und die Übersättigung an Geschichte, unter der wir leiden: gebildet sein heißt heute historisch gebildet sein; dagegen waren die Griechen in der Periode ihrer größten Kraft unhistorisch. Diese Übersättigung ist dem Leben feindlich und gefährlich, sogar in fünffacher Beziehung: 1) leidet infolge davon der moderne Mensch an geschwächter Persönlichkeit; die Geschichte wird nur von starken Persönlichkeiten ertragen, die schwachen löscht sie vollends aus, vernichtet den Instinkt, macht das Individuum zaghaft und unsicher; sie macht objektiv und damit subjektlos. 2) gerät durch dieses Übermaß die Zeit in die Einbildung, daß sie die seltenste Tugend, die Gerechtigkeit, in höherem Grade besitze, als jede andere; der Richter aber muß höher stehen als der zu Richtende: „nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart heraus dürft ihr das Vergangene deuten, nur an der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr erraten, was in dem Vergangenen wissens- und beachtenswürdig und groß ist". Geschichte schreibt der Uberlegene: wer nicht einiges größer und höher erlebt hat als alle, wird auch nichts Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten wissen. 3) werden durch jenes Übermaß die Instinkte des Volkes gestört und der Einzelne nicht minder als das Ganze am Reifwerden verhindert. Alles, was Leben hat, hört auf zu leben, wenn es zu Ende seziert ist, und lebt schmerzlich und krankhaft, wenn man anfängt an ihm die historischen Sezierübungen zu machen; eine Religion z. B., die in historisches Wissen umgesetzt wird, ist dem Untergang verfallen. Vor der historischen Nachrechnung, die so viel Falsches, Rohes, Unmenschliches, Absurdes, Gewaltsames zu Tage fördert, zerstiebt die pietätvolle Illusionsstimmung, in der alles, was leben will, allein leben kann. Jedes Volk und jeder Mensch, der reif werden

will, braucht einen umhüllenden Wahn, eine schützende und umschleiernde Wolke (von hier aus begreift man nochmals die Animosität gegen den Mythen zerstörenden Strauß). Weil man aber die Historie mehr ehrt als das Leben, haßt man das Reifwerden; unsere Zeit ist nicht die der fertig und reif gewordenen harmonischen Persönlichkeiten, vielmehr läuft der junge Mensch durch die Geschichte, wie wir durch Kunstsammlungen zu laufen oder Konzerte zu hören pflegen. So läßt man auch die Studenten in der wissenschaftlichen Fabrik arbeiten und sich nützlich machen, bevor sie reif sind; dafür sind sie dann auch als erwachsene Gelehrte keine harmonischen Menschen, und auf die Dauer ruiniert das die Wissenschaft selber. 4) wird durch dieses Übermaß der jederzeit schädliche Glaube an das Alter der Menschheit, der Glaube, Spätling und Epigone zu sein, gepflanzt. Die historische Bildung ist eine Art angeborener Grauhaarigkeit, dem Alter aber gebührt eine greisenhafte Beschäftigung: Zurückschauen, Überrechnen, Abschließen, Trost suchen im Gewesenen, in Erinnerungen. In diesem lähmenden Glauben an eine bereits abwelkende Menschheit steckt etwas von dem urchristlichen Glauben an das nahe Weltende, an das bänglich erwartete Gericht. In dem historischen Bedürfnis klingt das alte memento mori! nach, das memento vivere! wagt sich erst schüchtern hervor. Und noch ein anderes steckt darin, die Hegelsche Bewunderung vor der Macht der Geschichte; wer aber erst gelernt hat, vor dieser den Rücken zu krümmen und den Kopf zu beugen, der nickt zuletzt chinesenhaft-mechanisch sein Ja zu jeder Macht. Und doch ist der Erfolg, das Faktum immer dumm; der Geschichte mit ihrem „Es war einmal" tritt die Moral als das Höhere gegenüber und ruft: „aber es sollte nicht so sein"! Moral ist die Auflehnung gegen die Geschichte als die blinde Macht der Fakta. Endlich

5) gerät durch dieses Übermaß die Zeit in die gefährliche Stimmung der Ironie über sich selbst und aus ihr in die noch gefährlichere des Cynismus. Wie er das an dem philosophischen Paradoxisten Eduard von Hartmann, dem Modephilosophen jener Tage, nachzuweisen sucht, interessiert heute nicht mehr, wo die Zeit über Eduard von Hartmann auch schon zur Tagesordnung übergegangen ist; wohl aber wird hier der Gedanke bedeutsam, wie gefährlich es sei, die Geschichte vom Standpunkte der Massen aus zu schreiben. In Wahrheit verdienen diese Beachtung nur „als verschwimmende Kopien der großen Männer auf schlechtem Papier und mit abgenützten Platten hergestellt, als Widerstand gegen die Großen und als Werkzeuge der Großen. Im übrigen hole sie der Teufel und die Statistik!" Dagegen springt bereits hier als Resultat das Gesetz heraus: das Ziel der Menschheit kann nicht am Ende liegen, sondern nur in ihren höchsten Exemplaren. Das bleibt hinfort das Prinzip der Kultur- und Geschichtsbetrachtung Nietzsches.

Weshalb er die Geschichte bekämpft, ist nach dem Gesagten klar: sie hindert das Produktive am Leben, die plastische Kraft des Lebens, das Geniale, das Jugendliche, ja sie macht den Menschen geradezu krank — später sagt er: dekadent —, der Historismus ist die Krankheit der Zeit. Und nun erhebt er, weil er selbst noch jung ist, im Namen der Jugend Protest gegen die historische Erziehung des modernen Menschen und fordert, daß der Mensch nur im Dienst des schon erlernten Lebens die Historie brauche. Das Resultat jener falschen Erziehung aber ist nicht der Gebildete, sondern der Gelehrte, der wissenschaftliche und möglichst früh schon wissenschaftlich nutzbare Mensch; oder drastischer: der historisch-ästhetische Bildungsphilister, der altkluge und neuweise Schwätzer über Staat, Kirche und Kunst, das Sensorium für tausenderlei Anempfin-

dungen, der unersättliche Magen, der noch nicht weiß, was ein rechtschaffener Hunger und Durst ist. Gegen dieses gefährliche Übermaß des Historischen hilft aber, wie Nietzsche am Schluß seiner Schrift meint, zweierlei: das Unhistorische, d. h. die Kunst und Kraft vergessen zu können, und das Überhistorische, das sind diejenigen Mächte, die den Blick von dem Werden ablenken hin zu dem, was dem Dasein den Charakter des Ewigen und Gleichbedeutenden giebt, Kunst und Religion. Die Wissenschaft freilich sieht in jener Kraft und in diesen Mächten gegnerische Kraft und gegnerische Mächte. So durch und durch romantisch endigt diese Streitschrift gegen den Historismus, der doch von Haus aus nichts ist als der romantische Gegenschlag gegen die unhistorische Aufklärung, wenn er auch inzwischen längst schon in der strengen Zucht der Wissenschaft und ihrer Methode diesen seinen Ursprung selber vergessen und andere vergessen gemacht hatte. Im übrigen aber ist es eine der gedankenreichsten und vielleicht die abgerundetste und sachlich ergiebigste Schrift Nietzsches.

Schon hier hatte er sich als pädagogischer Reformer eingeführt. Seine Gedanken über das höhere Schul- und Erziehungssystem hat er aber noch viel eingehender als gegen den Schluß dieser unzeitgemäßen Betrachtung in den fünf Vorträgen entwickelt, die er zu Anfang des Jahres 1872 im Auftrag der akademischen Gesellschaft zu Basel unter dem Titel „über die Zukunft unserer Bildungsanstalten“ gehalten hat. Es mag seinen Basler Zuhörern höchst merkwürdig vorgekommen sein, als der junge 28jährige Professor der klassischen Philologie zunächst einmal abweichend vom üblichen Stelzenschritt akademischer Vorträge als fabulierender Poet vor sie hintrat und seine Gedanken in die künstlerische Form eines platonischen Dialoges kleidete und diesen mit Bonner

Studentenerinnerungen umrahmte — ein dionysisches Nachtfest mit Pistolenknallen und Fackelbeleuchtung dort an den grünlichen glitzernden Wellen des Rheins.

Wie wir Deutsche keine Kultur haben, das ist der Grundgedanke, den dieser Lehrer am Pädagogium und an der Universität in Basel ausführt, so haben wir auch keine Bildungsanstalten. Die Gymnasien erziehen nicht für die Bildung, sondern nur für die Gelehrsamkeit, ja vielfach nur für die Journalistik. Sie versäumen das allererste und nächste Objekt, an dem die wahre Bildung beginnt, im deutschen Unterricht die Muttersprache. Und ebensowenig ist von wirklicher klassischer Bildung die Rede, die ohne den erschlossenen Sinn für die Form nicht wachsen und gedeihen kann. Übrigens erscheint ihm ab und zu schon damals das Griechentum nicht mehr als das Höchste: „ich glaube nicht mehr an die naturgemäße Entwickelung der Griechen"; die Reformation ist bei ihnen mißlungen, die geistige Vorherrschaft Athens hat sie verhindert, womit wir wieder beim „Mörder" Sokrates angelangt wären; nur die Zeit vor den Perserkriegen läßt er noch gelten als günstigen Boden für die Erzeugung des Genius. Auch hier zeigt sich wieder die stolze Unzufriedenheit Nietzsches, der des bewunderten Gegenstandes immer bald überdrüssig wird. Doch sind das einstweilen nur rasch vorübergehende Stimmungen, im ganzen bleibt das Griechentum das Kulturideal, von dem er freilich das von den Philologen in den Schulen gelehrte Altertum scharf unterschieden wissen will.

An jenem Niedergang der Gymnasien ist vor allem die Überzahl gymnasialer Lehranstalten und infolge davon das Herzudringen so vieler Unberufener zum Lehramt schuld; furchtbar rechnet er in dem Entwurf zu einer nicht geschriebenen „Unzeitgemäßen": „wir Philologen" mit diesen seinen bisherigen Standesgenossen ab. An diesem Über-

maß aber trägt wieder ein anderer die Schuld, und das ist der Staat. Dieser war den Griechen der derbe, muskulöse, zum Kampf gerüstete Kamerad und Weggenosse, der dem edleren und gleichsam überirdischen Freund, der Kultur, das Geleite gab durch rauhe Wirklichkeiten; uns ist er Kulturstaat, mit den Staatstendenzen aber steht die wahre Kultur und der Geist der Bildung, der Geist, der aus dem innersten Kern der deutschen Reformation, der deutschen Musik und der deutschen Philosophie so wunderbar zu uns redet, in offenem Widerspruch.

Was aber von den Gymnasien gilt, gilt ebenso auch von den Universitäten. Hier steht in der Wertschätzung der Zeitgenossen die akademische Freiheit obenan. Was ist sie aber in Wahrheit anders, als daß der eine, der Professor, ungefähr reden kann, was er will, und der andere, der Student, ungefähr hören kann, was er will? nur daß auch dahinter in bescheidener Entfernung der Staat mit seiner Aufsehermiene steht. Das ist nicht viel, was damit geboten wird, deshalb muß der Student vor allem sich selber erziehen. Aber kann er das? „Was dünkt euch, fragt Nietzsche, über seine Bildung, wenn ihr diese an drei Gradmessern zu messen wißt, einmal an seinem Bedürfnis zur Philosophie, sodann an seinem Instinkt für Kunst, und endlich an dem griechischen und römischen Altertum, als an dem leibhaftigen kategorischen Imperativ aller Kultur?“ Die Antwort lautet wenig tröstlich. An die Stelle der Philosophie ist die historische Bildung, Geschichte der Philosophie getreten; zur Kunst verhält sich die Universität gar nicht; und um klassische Bildung kümmern sich nur noch die Philologen für die Heranziehung neuer ebenso exklusiver Philologengenerationen. So bleibt der Student ungeeignet und unvorbereitet für Philosophie, instinktlos für wahre Kunst und ein als frei sich dünkender Barbar den Griechen gegenüber. Der Grund davon aber

ist der, daß es ihm an Führern fehlt zur wahren Bildung und an einer wahren Bildungsinstitution, die ihm Ziele, Meister, Methoden, Vorbilder und Genossen geben könnte und aus deren Innerem der kräftigende und erhebende Anhauch des wahren deutschen Geistes auf ihn zuströmte. Wahre Bildung fängt mit dem Gegenteil alles dessen an, was man jetzt als akademische Freiheit preist, mit dem Gehorsam, mit der Unterordnung, mit der Zucht, mit der Dienstbarkeit. In diesem Zusammenhang rühmt er die Burschenschaft von 1815 als die einzige große Zeit des deutschen Studententums: „damals hat der Student geahnt, in welchen Tiefen eine wahre Bildungsinstitution wurzeln muß: nämlich in einer innerlichen Erneuerung und Erregung der reinsten sittlichen Kräfte". Dagegen hat er für die Vermehrung der Universitäten durch die eben damals erfolgende Neubegründung der Straßburger Hochschule nur Worte herben Tadels.

An die Stelle der so verurteilten Bildungsanstalten der Gegenwart soll nun in Zukunft ein anderes Neues und Besseres treten. Aber was? Die Antwort auf diese Frage, die Position zu der vorangehenden Negierung des Bestehenden sollte der letzte Vortrag geben, aber der ist ausgefallen, weil Nietzsche krank wurde und der Winter darüber zu Ende ging. Das ist schade — nach dem alten Wort, daß kritisieren leicht, besser machen schwer sei. Übrigens hat sich Nietzsche mit dem Gedanken einer Verwirklichung des ihm vorschwebenden Bildungsideals zu jener Zeit sehr lebhaft getragen: er wollte sein Basler Lehramt aufgeben und in Graubünden eine Bildungsanstalt gründen — zunächst in der Form einer pädagogischen Brüderschaft von Lehrern und Erziehern, um die Bildungsfragen im Kreise erlesener Geister durchzusprechen und so erst die nötigen Erzieher zu erziehen. Doch wurde der Plan als zu jugendlich phantastisch bald wieder beiseite gelegt, und auch ein zweites

Mal blieb es beim Wollen und Planen. Zugleich ein Zeichen, daß Nietzsche mit dem Positiven doch noch nicht so ganz fertig war, so daß ihm jene Erkältung nach dem fünften Vortrag vielleicht so ungelegen nicht gekommen sein mag; und dasselbe beweisen auch die verschiedenen sich zum Teil widersprechenden Entwürfe für diesen letzten positiven Teil, die durchaus den Eindruck des Unfertigen und Unentschiedenen machen. Wir aber entnehmen jener Kritik einen Zug, der für das Bild Nietzsches von Wichtigkeit ist: ich meine die Neigung zum Übertreiben, den starken Radikalismus, der bei Nietzsche fraglos mit dem Unhistorischen seines Wesens zusammenhängt. Wie er nie Mathematiker war, so hört er allzu früh auf als Philologe Historiker zu sein; vielleicht ist daran doch Ritschl schuld. Die Philosophie aber bedarf eines Haltes entweder in mathematischer Naturwissenschaft wie bei Kant oder in gründlicher Kenntnis der Geschichte wie bei Hegel; sonst schwebt sie in der Luft und verliert den festen Boden unter den Füßen. Nietzsche war weder mathematisch-naturwissenschaftlich noch historisch gründlich geschult und gebildet, das ist für sein Philosophieren verhängnisvoll gewesen und geworden.

So wurde denn auch sein Urteil über die Kulturlosigkeit der Zeit rasch immer radikaler, immer herber und absprechender. Jetzt heißt es vom Philosophen: „Fast ist es ihm, als ob er die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Kultur wahrnähme, wenn er an die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität denkt. Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maß und im blindesten laisser faire betrieben, zersplittern und lösen

alles Festgeglaubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer großartig verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte. Die gelehrten Stände sind nicht mehr Leuchttürme oder Asyle inmitten aller dieser Unruhe der Verweltlichung; sie selbst werden täglich unruhiger, gedanken- und liebeloser. Alles dient der kommenden Barbarei, die jetzige Kunst und Wissenschaft mit einbegriffen. Der Gebildete ist zum größten Feinde der Bildung abgeartet, denn er will die allgemeine Krankheit weglügen und ist den Ärzten hinderlich. Sie werden erbittert, diese abkräftigen armen Schelme, wenn man von ihrer Schwäche spricht und ihrem schändlichen Lügengeiste widerstrebt. Sie möchten gar zu gerne glauben machen, daß sie allen Jahrhunderten den Preis abgelaufen hätten, und sie bewegen sich mit künstlicher Lustigkeit. Ihre Art Glück zu heucheln hat mitunter etwas Ergreifendes, weil ihr Glück so ganz unbegreiflich ist . . . Es liegt ein Wintertag auf uns, und am hohen Gebirge wohnen wir, gefährlich und in Dürftigkeit. Kurz ist jede Freude und bleich jeder Sonnenglanz, der an den weißen Bergen zu uns herabschleicht". Noch ist sich Nietzsche der Einseitigkeiten und Übertreibungen solcher Klagen und Anklagen selbst bewußt, die ja noch keiner Zeit von Kanzel und Katheder herab erspart geblieben sind; aber immer wieder kommt er darauf zurück, immer mehr accentuieren sie sich; und immer seltener wird der deutsche Geist, der anfänglich noch aus den Verhüllungen dieser barbarischen Kultur heraus erlöst werden sollte, dagegen an- und aufgerufen. Weil Nietzsche so großen Wert auf den Stil, d. h. auf die äußere Form legt, deswegen kann er die Innerlichkeit, die er den Deutschen erst noch zugesprochen hatte, nicht mehr als sonderlich wertvoll anerkennen und gelten lassen. Das Form- und Stillose, das Barbarische und Kultur-

feindliche identifiziert sich ihm ganz wie Hölderlin mehr und mehr mit dem Deutschen. „Die Deutschen sind wahrer Kunstschöpfungen gar nicht würdig; der Vogel Phönix sollte sich hüten, seine goldenen Eier in Deutschland zu legen.“ Daß die Deutschen den Franzosen nachäffen, wird ihnen erst als Fehler angerechnet, als Mangel an Originalität, statt daß sie sich auf sich selber besinnen; allmählich wird es ein Beweis, daß sie nicht haben und nie haben werden, was jene haben — eine Kultur, daß sie Barbaren, die Barbaren unter den Nationen sind.

Angesichts dessen drängen sich zwei Fragen auf: Ist es wirklich so hoffnungslos in der Welt und speciell in der deutschen Welt? zeigt sich nirgends Besseres und ein Ansatz zum Besseren? und: Worauf stützt sich persönlich das Recht Nietzsches, sich in dieser Weise zum Richter seiner Zeit und seines Volkes aufzuwerfen? Beide beantworten sich durch die Namen Schopenhauer und Wagner. Vom Verhältnis Nietzsches erst zu dem einen, dann zu dem andern ist daher zu reden.

3. Schopenhauer als Erzieher.

Schon was wir bis jetzt von Nietzsche kennen gelernt haben, stand unter dem Zeichen Schopenhauers: der Begriff des Dionysischen in der Geburt der Tragödie, der Haß gegen den optimistischen Bildungsphilister Strauß, teilweise auch die Abneigung gegen die Geschichte als Wissenschaft und die Geringschätzung unserer Kultur und ihrer Bildungsanstalten; in jenen Basler Vorträgen stand Schopenhauer, „der Philosoph“, sogar als Hauptunterredner im Mittelpunkt des Dialogs. Noch vorher aber ist es der Stil Nietzsches, der an ihn erinnert. Gewiß hat Nietzsche seinen eigenen Stil, „die Physiognomie des Geistes noch untrüglicher als die des Leibes“; aber

gebildet hat er ihn an Schopenhauer, er ahmt ihn in dieser ersten Periode gelegentlich selbst in seinen Unarten nach. Daß er sich nicht scheut vor Wiederholungen und Dubletten, daß er mit einer gewissen philologischen Eitelkeit aus allerlei Sprachen citiert, daß er auch ohne Not nach ungebräuchlichen Fremdwörtern greift und zuweilen bei vollster Durchsichtigkeit eine Periode doch unschön lang ausspinnt, das sind kleine Mängel bei einem so glänzenden Stilisten, aber Mängel sind es doch, und sie lassen sich direkt auf ihre Quelle, die Nachahmung Schopenhauers, zurückführen. Gerade der Stil war es gewesen, der den künstlerisch veranlagten Nietzsche zuerst für Schopenhauer gewann: nachdem er eine Seite von ihm gelesen hatte, wußte er, daß er alle von ihm lesen würde.

Doch das war nur die Außenseite, der Köder sozusagen, der ihn zu dem Frankfurter Philosophen hinzog. Weit mächtiger wirkte der Inhalt, und da war es mit einem Wort das Dionysische in Schopenhauer, das ihn wahlverwandt berührte. Ein Doppeltes lag darin: das Pessimistisch-Tragische, das Schopenhauer aus seiner persönlichen Stimmung heraus in seine Philosophie hineinprojizierte, und jener Urgrund des Willens, der aller Dinge Grund ist als das All-Eine, und zu dessen Natur und Wesen das Gärende, Dunkle, ewig in sich Unbefriedigte und darum Leidvolle, andererseits aber auch das Aktive, Aufstrebende, zur That Drängende gehört. Diese Schopenhauersche Willenslehre zog ihn darum so mächtig an, weil sie seiner eigenen Persönlichkeit entsprach: das Zwiespältige, ewig Unbefriedigte, das Leidvolle und doch Thatendurstige seiner Natur, die große Sehnsucht, die an ihm zehrte, fand er hier metaphysisch begründet. Und auch für ihn gab es wie für Schopenhauer zwei Quietive von dieser Unrast des Daseins — die Kunst, speciell die Musik, die ihn, wie Davids Saitenspiel den verstimmten Saul, auf Augen-

blicke alles Weltleid vergessen ließ; und dann die Durchschauung und Lüftung des Schleiers der Maja: hinter dem Kampf und Leiden aller Einzelwesen steht der alleine Wille, so daß für den Philosophen die Schranken der Individuation fallen, in der gewöhnlichen Ethik als Mitleid und Mitleiden, in der höheren Form als Askese, als Heiligkeit und Weg zur ewigen Stille und Ruhe des Nirwana. Alle diese Gedanken finden wir schon in der Geburt der Tragödie, sie ist eine Metaphysik der Kunst im Geiste Schopenhauers, ihr Thema ist der tiefinnerliche Zusammenhang der Kunst mit dem Pessimismus.

Aber diese Grundgedanken der Schopenhauerschen Philosophie, die ihr Nietzsche entnimmt, sind nicht das höchste und letzte Einheitsband zwischen ihm und diesem seinem „Erzieher". Er hat später selbst gesagt, er habe von Anfang an gegen das System Mißtrauen gehabt; das ist wohl zu viel und entspricht der Neigung Nietzsches, spätere Antipathien in frühere Zeit zurückzudatieren, da schon ein „Abschiednehmen" zu sehen, wo noch ein volles sich Hingeben bestand und von einem Bruch noch lange keine Rede war. Das Richtige daran ist vielmehr das, daß ihm von vornherein nicht das System, sondern der Mensch die Hauptsache war und ihn anzog, der Mensch so, wie ihn uns Kuno Fischer geschildert hat, der Philosoph mit genialer Geistesart und ästhetischem Widerwillen gegen die Kultur der Gegenwart. Schopenhauer ist ihm der dionysische Denker, wie er einer sein möchte, das Bild, das er von ihm entwirft, ist das Idealbild eines solchen. Wie im Altertum Empedokles, so ist in unseren Tagen Schopenhauer ein tragischer Philosoph und damit der Philosoph *κατ' ἐξοχήν*, vor ihm steht Nietzsche wie vor dem Wunderbaren und wie vor einer Erfüllung.

Darin zeigt sich zugleich das durch und durch Romantische im Wesen Nietzsches, sein Kultus des Genies. An

Schopenhauer ist ihm mit einem Schlag das Ziel aller Geschichte und Kultur aufgegangen, es heißt: „Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen — und dies und nichts anderes sonst ist ihre Aufgabe.“ Für den Einzelnen ergiebt sich daraus die Frage: „Wie erhält dein Leben den höchsten Wert, die tiefste Bedeutung? wie ist es am wenigsten verschwendet?“ und die Antwort darauf lautet natürlich: „gewiß nur dadurch, daß du zum Vorteile der seltensten und wertvollsten Exemplare lebst, nicht aber zum Vorteile der Meisten, d. h. der einzeln genommen wertlosesten Exemplare.“ Noch zieht er daraus nicht den Schluß auf eine Umwertung der moralischen Werte, wenn er auch den Philosophen bereits als denjenigen definiert, der „den Wert des Daseins neu festsetzen will; denn das ist die eigentümliche Arbeit aller großen Denker gewesen, Gesetzgeber für Maß, Münze und Gewicht der Dinge zu sein“. Auch am Mitleid hält er noch fest, obgleich die Empedoklesfragmente zeigen, wie ihm auch daran schon Zweifel auftauchen und die Umwertung leise beginnt. Einstweilen stützt sich auf jenen Gedanken zunächst negativ seine Verurteilung unserer Kultur, weil sie dieses Ziel der Erzeugung des Genius verkennt. Schuld daran ist die Selbstsucht der Erwerbenden, die Selbstsucht des Staates und die Selbstsucht aller derer, die Grund haben, sich zu verstellen und hinter die Form zu verstecken, der Konventionellen also; vor allem aber die Selbstsucht der Wissenschaft und das eigentümliche Wesen ihrer Diener, der Gelehrten, die er mit der Grausamkeit des Kollegen gegen Kollegen schildert; es ist das eine mit aller Bosheit und Malice geschriebene Analyse des deutschen Professors. Daher nun die Gefahr für ein Genie wie Schopenhauer, inmitten einer solchen Welt umzukommen und zu verkommen, die Gefahr, der Vereinsamung, der Verzweiflung

an der Wahrheit, der Verhärtung im Sittlichen oder Intellektuellen zu erliegen.

Positiv aber gilt es nun, diesen Genius als das zu erzeugende Ziel der Kultur in plastischer Anschaulichkeit vorzuführen. Allein gerade da passiert ihm, was ganz subjektiven Menschen leicht passiert: er wird unglaublich einseitig und ausschließlich, weil er ganz nur mit seinem Maßstab mißt. Treffend unterscheidet er zunächst zwei Bilder des Menschen: den Menschen Rousseaus mit seinem revolutionären Drang zur Natur und mit der Gefahr Katilinarier zu werden, und den Menschen Goethes, den beschaulichen Menschen in hohem Stil, eine erhaltende und verträgliche Kraft, mit der Gefahr, zum Philister zu entarten. Dazu kommt aber nun ein drittes Bild. Dieses fordert die thätigsten Menschen als seine Betrachter, also sollte man hier die Beschreibung eines homme d'action, eines Mannes der That erwarten, und in den siebziger Jahren lag es nahe, hierfür einen Bestimmten zu nennen. Allein wer das zu finden denkt, hat Nietzsche nicht verstanden. Er ist Denker, nicht Politiker, also muß dieses höchste Bild ein Denker, ein Philosoph sein; und er fühlt sich zugleich als Künstler, also muß es ein Künstlerphilosoph, ein dionysischer Denker sein; und er leidet am Leben, also muß auch der Träger jenes Urbildes das Leben als Leiden durchschauen und uns vom Leben erlösen können, er muß ein Heiliger sein oder doch im Heiligen sein Ideal finden. Alles das aber ist nur in Schopenhauer beisammen anzutreffen, wobei freilich mehr die platonische Idee Schopenhauers als dieser leibhaftig selbst abgemalt und gezeichnet ist. Der dritte Mensch ist somit der Schopenhauersche. Damit ist uns der Weg zur wahren Kultur gezeigt, er heißt „die Erzeugung des Philosophen, des Künstlers und des Heiligen in uns und außer uns zu fördern und dadurch an der Vollendung der Natur

zu arbeiten". Dies gelingt aber nur in der vollen Freiheit und bei vollem Mut zur Wahrheit, und deshalb gedeiht die Philosophie nicht an den Universitäten, weil sie hier im Dienste des Staates steht, dem Staat aber ist nie an der Wahrheit als solcher gelegen, sondern immer nur an der ihm nützlichen Wahrheit, überhaupt an allem ihm Nützlichen, sei das nun Wahrheit oder Halbwahrheit oder Irrtum. Für diesen Idealmenschen aber weiß Nietzsche kein besseres Symbol als den Ritter mit Tod und Teufel, wie ihn uns Dürer gezeichnet hat, „den geharnischten Ritter mit dem erzenen harten Blick, der seinen Schreckensweg unbeirrt durch seine grausen Gefährten, und doch hoffnungslos, allein mit Roß und Hund zu nehmen weiß. Ein solcher Dürerscher Ritter war unser Schopenhauer: ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit. Es giebt nicht Seinesgleichen."

Noch aber ist auf ein Persönliches hinzuweisen. Nietzsches Schwester meint, bei der Schilderung dieses Schopenhauerschen Menschen schwebe ihm — er selber vor, es gehe durch diese Schrift „ein Ahnen seiner eigenen Größe". Wiefern das richtig ist, ergiebt sich aus dem oben Gesagten: Nietzsche schildert die ihm kongenialen Seiten Schopenhauers subjektiv, und so fühlt er freilich seines Geistes einen Hauch in sich. Schon in der Streitschrift gegen Strauß weist er darum hin auf „den jungen Tiger, dessen unruhige Kraft überall in schwellenden Muskeln und im Blick des Auges sichtbar wird", und dabei denkt er sicher an sich als den Vertreter der Jugend. Aber wie weit er sich damals noch hinter jenem im Schopenhauerschen Menschen vorgestellten Ideal zurückgeblieben ansieht, das zeigt doch deutlich eine Stelle in dieser späteren Schrift: „Die Kultur will, daß wir die immer neue Erzeugung des Schopenhauerschen Menschen vorbereiten und fördern, indem wir das ihr Feindselige

kennen lernen und aus dem Wege räumen — kurz, daß wir gegen alles unermüdlich ankämpfen, was uns um die höchste Erfüllung unserer Existenz brachte, indem es uns hinderte, solche Schopenhauersche Menschen selber zu werden.“ Nietzsche hat niemals, auch in seiner ersten Periode nicht, an übergroßer Bescheidenheit gelitten, das beweist sein Auftreten gegen Strauß, gegen seine Universitätskollegen, gegen die ganze Kultur seiner Zeit; wenn er also in diesem Augenblick sagt: ich bin kein Schopenhauerscher Mensch, so meint er das genau, wie er es sagt, er schildert sein Ideal, nicht seine Wirklichkeit; in Kraft dieses Ideals fühlt er sich zum Kritiker seiner Zeit und ihrer Kultur berufen und berechtigt. Das ist das romantische Gefühl der Dissonanz und Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit, auch der eigenen Wirklichkeit; von diesem Gefühl war Nietzsche damals erfüllt.

Und das zeigt auch die in diesem Augenblick bestehende Abhängigkeit von Richard Wagner, zu dem er damals noch als zu seinem andern „Erzieher“ emporsah. Davon haben wir nun zu reden.

4. Nietzsches Freundschaft mit Richard Wagner und der Bruch mit ihm.

Schopenhauer hat die Musik aus der Reihe der andern Künste herausgehoben, weil sie dem Weltgeist sozusagen um eine Stufe näher stehe als die andern alle, den all-einen Willen unmittelbar und direkt zur Darstellung bringe, eine Weltoffenbarung sei, also nach Nietzsches Terminologie recht eigentlich die dionysische Kunst. Nun sollte Nietzsche auch mit dem dionysischen Musiker selbst in nähere Verbindung treten, der Schopenhauer, den Denker, dadurch ergänzte, daß er ein wirklicher Künstler war; war jener ein künstlerischer Philosoph, so war dieser ein Genie wie er und ein philosophischer Künstler. Auch

ihm war die Musik eine Weltoffenbarung im Sinne Schopenhauers; mit Tristan und Isolde hatte er die in ganz anderem Geist und anderer Absicht begonnene Nibelungentrilogie unterbrochen und war jählings und ganz direkt ins Schopenhauersche Lager übergegangen. Nicht, wie ein neuerer Biograph Wagners (Finck) meint, pantheistisch, sondern specifisch schopenhauerisch klingt dieses opus metaphysicum, diese wunderbare Tragödie aus mit ihrer Sehnsucht nach Durchbrechung des principium individuationis wie durch die Liebe so nun auch durch den Tod, der die durch das Leben Getrennten zur Einheit zurückführen soll.

Mit Wagners Musik war Nietzsche schon auf Schulpforta, mit Wagner persönlich zum erstenmal als Student in Leipzig bekannt geworden. Aber erst von Basel aus begann seit Pfingsten 1869 der nähere Verkehr mit dem Meister, der damals die Villa Tribschen bei Luzern bewohnte. Rasch wurden sie intim, eine ganz enge Freundschaft verband den jungen Professor mit Richard Wagner und Frau Cosima. Natürlich war Nietzsche zuerst der Empfangende und Verehrende; aber als seine erste Schrift erschien, war nun auch er gebend, und selbstverständlich, daß Wagner von dieser Schrift voll Philosophie und Musik, voll Schopenhauer und Wagner entzückt war; die Geburt und Wiedergeburt der Tragödie aus Musik und Mythus heraus, das war ja gerade sein Fall, hier fand er sich selber wieder; und da es damals für Wagner hieß: Feinde und Nichtverstehende ringsum! so war es kein Wunder, daß er sich dieses glühenden Verehrers und geistvollen Apologeten von Herzen freute. Nietzsche war damals in der That der, der ihn am besten verstand und ihm am meisten wohlthat. So gehören Nietzsches Besuche in Tribschen für beide Teile zum Schönsten und Besten, was sie erlebt haben, wie auf einer Insel der Seligen schienen

sie sich zusammenzufinden. Den Höhepunkt erreichte dieses Freundschaftsverhältnis in den hoffnungsvollen Tagen der Grundsteinlegung in Bayreuth im Mai 1872.

Natürlich, daß Nietzsche in seinem enthusiastischen Freundschaftsgefühl auch etwas ganz Großes für Wagner thun, ein Opfer für ihn bringen wollte; und so beschloß er, seine Professur in Basel aufzugeben und im Winter 1872 auf 73 in den deutschen Städten, von den Wagnervereinen eingeladen, Vorträge über den Meister und speciell über die geplante Aufführung der Nibelungen als Bühnenfestspiel zu halten. Den Entwurf zu diesen Vorträgen — „Bayreuther Horizontbetrachtungen" sollten sie heißen — haben wir noch, und es ist schade, daß er nicht ausgeführt wurde: hier ist Nietzsche Wagnerianer sans phrase, hier waren die persönliche Freundschaft und die sachliche Begeisterung noch ganz eins. Auch das wäre wieder eine Kritik unserer gesamten deutschen Bildung geworden, denn ihr, deren Vertreter in ihrer überwiegenden Mehrheit Wagner damals noch ablehnten, standen alle Verehrer des Meisters auf empörtem Kriegsfuße gegenüber; und so sollte ihr diesmal neben Schopenhauer Wagner als Retter gezeigt, seine Musik als das δός μοι ποῦ στῶ der neu zu schaffenden Bildung angepriesen werden: er „belebt den Mythus wieder; er schafft erst das Deutsche".

Der Plan zerschlug sich; die Freundschaft blieb bestehen; aber die Entfernung zwischen Bayreuth und Basel war größer, man sah sich seltener als in Tribschen. Und so tritt leise eine allmähliche Entfremdung und Abkühlung ein. Auch ist das Dionysische in seiner Leidenschaftlichkeit eifersüchtig und will keine anderen Götter neben sich dulden. Das galt zuerst von Wagner, der den jugendlichen Nietzsche in seinem Bannkreis sah und ihn nun wie seinen Dienstmann zur absoluten Treue verpflichtet glaubte; auch für Nietzsches Schriften interessierte er sich nur soweit, als

sie auf ihn Bezug nahmen. Jede Selbständigkeit des anderen empfand er wie eine Untreue und einen Abfall, und so wurde er mißtrauisch und gewaltthätig, empfindlich und tyrannisch, und beides ertrug Nietzsche nicht. Und auch er war nicht ohne Empfindlichkeit und Mißtrauen, in jeder dringenden Einladung sah er einen Angriff auf seine Freiheit, deshalb blieb er lieber weg. Dazu kam die Verschiedenheit der beiden Individualitäten. Nietzsche war im Grund seines Wesens eine vornehme und zarte Natur, Wagner hatte neben aller Künstlerschaft als Mensch etwas Unvornehmes; seine Witze und Anekdoten, die er in sächsischem Dialekt laut und lärmend vortrug, verletzten Nietzsches feineres Gefühl, und Wagner spürte das, das reizte ihn, nur immer weiter zu gehen; auch sein Antisemitismus erschien Nietzsche unfein und roh. Dazu kam die Künstlereitelkeit, die die Anerkennung anderer Künstler ausschloß; daß Nietzsche auch Brahms hochschätzte, empörte ihn. Ausdrücklich hat ihn Nietzsche einmal mit dem Triumphlied von Brahms „versucht", und Wagner hat die Probe schlecht bestanden, er zeigte sich nicht „groß". Endlich aber kennen wir auch an Nietzsche bereits seine Eigenschaft, über das, was er eben noch bewundert hatte, hinauszuwachsen und damit fertig zu werden. Er hat selbst einmal gesagt: „Ich habe das Talent nicht, treu zu sein, und was schlimmer, nicht einmal die Eitelkeit, es zu scheinen". Aber eitel war auch er, bewundern, emporsehen war auf die Dauer nicht seine Sache. So mußte es zum Bruch kommen, und da zwei ganz große Eitelkeiten zusammenstießen, mußte es dabei einen ganz großen Skandal geben.

Und doch, ehe es soweit kam, nahm Nietzsche noch einmal alle seine Verehrung und Liebe für den Meister zusammen und schrieb im Herbst 1875 seine vierte Unzeitgemäße „Richard Wagner in Bayreuth", zunächst ohne

sie zu vollenden. Erst im Sommer 1876 hat er sie zu Ende gebracht, gerade rechtzeitig, um sie als Festschrift auf die Eröffnung der Bayreuther Bühnenfestspiele erscheinen zu lassen. Etwas schwer — wir ahnen schon, warum sich diese Schrift schwerfälliger liest als seine anderen — kommt er an sein Thema heran, gezwungen und deshalb nicht frei von Dunkelheit und Unbestimmtheit ist namentlich die Schilderung des Menschen Wagner: wie er langsam und spät sich entwickelt, bis seine Natur vereinfacht, in zwei Triebe auseinandergerissen dasteht: „zu unterst wühlt ein heftiger Wille in jäher Strömung, der gleichsam auf allen Wegen, Höhlen und Schluchten ans Licht will und nach Macht verlangt". Auf ihn läßt sich „ein liebevoller, mit Güte und Süßigkeit überschwenglich mild zuredender Geist nieder, dem die Gewaltthat und die Selbstzerstörung verhaßt ist und der niemanden in Fesseln sehen will". Durch alle seine Gestalten von Rienzi bis Wotan und Brünhilde „geht ein verbindender unterirdischer Strom von sittlicher Veredelung und Vergrößerung hindurch, der immer reiner und geläuterter flutet"; im Ring des Nibelungen schuf er „die sittlichste Musik". Speciell aber verherrlichen alle diese Gestalten „die selbstlose Treue", die eigenste Urerfahrung Wagners, „daß die eine Sphäre seines Wesens der anderen treu blieb, aus freiester, selbstlosester Liebe Treue wahrte, die schöpferische, schuldlose, lichtere Sphäre der dunkeln, unbändigen und tyrannischen". Das war freilich nicht leicht, und so ist Wagners Lebensweg ein Leidensweg.

Dieser Mensch nun war eine der ganz großen Kulturgewalten, ein Gegen-Alexander und Vereinfacher der Welt, und zwar war er das — durch die Kunst, als dithyrambischer Dramatiker. Als ihm diese seine Aufgabe aufging, vom Theater aus eine unvergleichliche Wirkung zu üben, war es nicht sofort klar und licht in ihm. Seine

erste Periode war die, in der er eben um jeden Preis wirken, siegen, erobern wollte. Allein auf solche Effekte verstand sich Meyerbeer besser, und so wurde er sich gerade im Gegensatz zu diesem über seinen Irrtum und damit über den modernen Erfolg, das moderne Publikum und das ganze moderne Kunstlügenwesen überhaupt klar — er wurde zum Kritiker des Effekts. Und damit zum Revolutionär der Gesellschaft. Unsere moderne Kunst ist bloßer Luxus und dient zur Befriedigung von Scheinbedürfnissen; also weg mit dieser seelenlosen oder seelenharten Gesellschaft, der die Kunst nur zur Einschläferung oder Betäubung dient! Vor Ekel und Wut über sie und aus Mitleid mit dem Volk wird Wagner Revolutionär. Wie schafft sich aber der Künstler ein Volk? wenn eine Vielheit dieselbe Not litte, wie er sie leidet, und um ihn verständnisvoll sich scharte! Darum trat Wagner in dem Tannhäuser und dem Lohengrin vor die Menschen hin mit der Frage: „Wo seid ihr, welche ihr gleich leidet und bedürft wie ich?“ Aber niemand gab ihm Antwort. Darum wirft sein Genius die letzte Hülle von sich, vereinsamt steht er da und ohne Hoffnung, nun „steigt sein Weltblick in die Tiefe, hinab bis zum Grunde: dort sieht er das Leiden im Wesen der Dinge und nimmt von jetzt ab, gleichsam unpersönlicher geworden, seinen Teil von Leiden stiller hin“. Auch durch seine Kunst spricht er nur noch mit sich selber, nicht mehr zum Publikum oder Volk, und dabei will er nur noch eines: „sich mit sich verständigen und in Tönen philosophieren“. Das geschieht in Tristan und Isolde, „dem eigentlichen opus metaphysicum aller Kunst, einem Werk, auf dem der gebrochene Blick eines Sterbenden liegt, mit seiner unersättlichen süßesten Sehnsucht nach den Geheimnissen der Nacht und des Todes, fern weg von dem Leben, welches als das Böse, Trügerische, Trennende in einer grausenhaften gespenstischen Morgenhelle und Schärfe leuch-

tet". Und gleich daneben stehen die Meistersinger, das Werk jener „eigentlich und einzig deutschen Heiterkeit", wie sie Luther und Beethoven auch gekannt haben, jene „goldhelle, durchgegorene Mischung von Einfalt, Tiefblick der Liebe, betrachtendem Sinn und Schalkhaftigkeit, wie sie Wagner als den köstlichsten Trank allen denen eingeschenkt hat, welche tief am Leben gelitten haben und sich ihm gleichsam mit dem Lächeln der Genesenden wieder zukehren".

Und nun erst schildert Nietzsche die Kunst Wagners, wie er jeden dramatischen Vorgang in einer dreifachen Verdeutlichung durch Wort, Gebärde und Musik wiedergebe. „Die Musik überträgt die Grundregungen im Innern der darstellenden Personen des Dramas unmittelbar auf die Seelen der Zuhörer, welche jetzt in den Gebärden derselben Personen die erste Sichtbarkeit jener inneren Vorgänge, und in der Wortsprache noch eine zweite abgeblaßtere Erscheinung derselben, übersetzt in das bewußtere Wollen, wahrnehmen." Dabei verstand er es als Dichter, die Sprache „in ihren Urzustand zurückzuzwingen, wo sie fast noch nicht in Begriffen denkt, sondern noch selbst Dichtung, Bild und Gefühl ist"; und als Musiker verstand er es, „allem in der Natur, was bis jetzt nicht reden wollte, eine Sprache zu geben: er glaubte nicht daran, daß es etwas Stummes geben müsse. Er tauchte auch in Morgenröte, Wald, Nebel, Kluft, Bergeshöhe, Nachtschauer, Mondesglanz hinein und merkte ihnen ein heimliches Begehren an: sie wollen auch tönen. Wenn der Philosoph sagt: es ist ein Wille, der in der belebten und unbelebten Natur nach Dasein dürstet, so fügt der Musiker hinzu: und dieser Wille will, auf allen Stufen, ein tönendes Dasein." Mit dieser Kunst aber wandte sich Wagner nicht mehr an die Gebildeten, sondern an alle: seine Kunst ist so sonnenhaft hell und warm, um ebenso die Niedrigen und Armen im Geist mit ihrem Strahl zu erleuchten,

als den Hochmut der Wissenden zu schmelzen. Goethes Faust ist die Darstellung des unvolkstümlichsten Rätsels, des nach Leben dürstenden theoretischen Menschen — Nietzsche vergißt dabei nur die ganze Gretchentragödie! —, Wagners Kunst ist durchaus volkstümlich, sie kennt jenen Unterschied zwischen Gebildeten und Ungebildeten nicht mehr und steht so im vollsten Gegensatz zu der Kultur der Renaissance, die bisher uns neuere Menschen in ihr Licht und in ihren Schatten eingehüllt hatte. Aber das Volk, an das Wagner sich wendet, ist — nicht da, es sind die Menschen der Zukunft, und darum gilt es, seine Kunst durch die trostlose Gegenwart hindurch und über sie weg zu retten für eine bessere Zukunft.

Mit so vollen Tönen und in so überschwenglicher Weise auch Nietzsche in seiner Schrift den „Alldramatiker" feiert, so spürt man ihr doch das Gewaltsame und Forcierte, das Gepreßte und Gequälte deutlich an. Auch diesmal schildert er nicht den wirklichen Wagner, sondern sein Urbild und platonisches Ideal — „ein ideales Monstrum", hat er später selbst gesagt —; aber bei Schopenhauer hat er Ideal und Wirklichkeit unbewußt identifiziert und an die Wirklichkeit dieses Ideals geglaubt; bei Wagner glaubt er weder an die Idealität der Wirklichkeit noch an die Wirklichkeit des Ideals. So kommt er skeptisch nach Bayreuth zur Nibelungenaufführung und erlebt hier — die gräßlichste Enttäuschung. Es war ja in gewissem Sinne thatsächlich eine solche: die Aufführung noch vielfach unvollkommen, die damaligen Sänger nicht immer auf der Höhe ihrer Aufgabe, namentlich mißfiel Nietzsche die Materna mit ihren grellen Naturlauten und dem Naturalismus ihrer Gebärden, auch die Maschinerie und Scenerie ließ zu wünschen übrig; und vollends das Publikum! die Bayreuther Philister und Kleinstädter, die kulturlosen Protzen aus aller Herren Länder, die sich die neunhundert Mark

leisten konnten, die skeptischen und witzelnden Kritiker, Paul Lindau an ihrer Spitze, und auf der anderen Seite die fanatischen Wagnerianer, die jeden physisch bedrohten, der sich ein kritisches zweifelndes Wort erlaubte; endlich Wagner selbst und Frau Cosima durch allerhand Repräsentationspflichten und um sie her spielende Intriguen hin und her gerissen, ohne Sammlung und Weihe. Allein das Schlimmste brachte doch Nietzsche selber mit: er war ohne Stimmung und ohne Glauben gekommen, wie sollte er in diesem Menschengewühl und Stimmengewirr die richtige Stimmung und den alten Glauben wiederfinden? So sah er in dem Werk, von dem er sich früher ein ganz unerhört Neues versprochen hatte, eben nur eine Oper wie andere, das Wunder, nach dem er lechzte, blieb aus; und in Wagner sah er nur noch den Menschen, das Götterbild war zertrümmert, die ideale Hülle abgefallen. In dieser Stimmung floh er aus Bayreuth von der Probe weg, kehrte nochmals wieder, ging aber vor Schluß definitiv davon. Das war das Ende, wenn er auch in Sorrent Wagners noch einmal gesehen und äußerlich freundlich mit ihnen verkehrt hat.

Aber Nietzsche trug seine Enttäuschung nicht still für sich. Wie Schuppen fiel es ihm von den Augen: Wagner war eine Gefahr, er bedrohte die Kultur. Darum hielt er sich für berechtigt oder gar für verpflichtet, dies auch öffentlich auszusprechen und vor ihm zu warnen. So ist 1878 der Entwurf zu einer neuen Schrift über ihn entstanden, „der neue Umblick", in dem er sich mit ihm von diesem neuen Standpunkt her auseinandersetzt. Aber er hat sie nicht ausgeführt und nicht drucken lassen, offenbar weil es ihm in richtiger Erkenntnis nicht taktvoll erschien, auf den Hymnus das Pamphlet folgen zu lassen. Später nahm er einzelnes davon in seine Aphorismensammlungen auf, wo es unter anderem versteckt weniger Anstoß er-

regte. Doch mochte manches seiner scharfen Urteile auch vorher schon Wagner mündlich zu Ohren gekommen sein und verletzte diesen dann natürlich aufs tiefste; das zeigt sein Angriff auf den deutschen Professor in den Bayreuther Blättern von 1878, den Nietzsche gewiß mit Recht auf sich zu beziehen hatte.

Allein Nietzsche genügte diese doch immerhin latente Gegnerschaft nicht. Im Jahre 1888 schrieb er gleich zwei Streitschriften, „den Fall Wagner" und „Nietzsche contra Wagner", und gab sie nun in Druck. Es sind bitterböse Dinge, die er da über Wagner sagt, namentlich das erste Schriftchen, in dem er ihn ins Moderne, Reale, Bürgerliche übersetzt, ist eine ätzende Parodie und Satire. Allein gerade das allzulaute Gekreisch und der burleske Ton wirkt nicht und macht auf den, der Nietzsches früheres Freundschaftsverhältnis zu dem so Verhöhnten kennt, einen durchaus abstoßenden Eindruck. Und zu begreifen ist der hier angeschlagene Ton ja auch nur, wenn man sich erinnert, daß Nietzsche 1888 unmittelbar vor der Katastrophe der geistigen Umnachtung steht. Die Hemmung ist weggefallen, die ihn 1878 noch abgehalten hat, über den ehemaligen Freund öffentlich ungünstig zu reden, und die ihn jetzt hätte abhalten müssen, so über den Toten herzufallen. So über ihn gedacht aber hat er schon 1878, hat er von dem Tage an, da er den Bayreuther Festspielen den Rücken kehrte. Das gehört zu der zersetzenden Natur Nietzsches, wenn er einmal mißtrauisch geworden ist gegen das, was er bis dahin geliebt und bewundert hat, damit bis zu Ende zu gehen und es nun auch zu Tode zu secieren.

Freilich ist inzwischen auch noch ein Neues hinzugekommen, der Parsifal. In ihm ist Wagner nur die in Tristan und Isolde eingeschlagene Richtung zu Ende gegangen und hat sie zugleich ins Christliche übersetzt und mit Christlichem versetzt. Gerade darin aber sah Nietzsche

einen Abfall Wagners, des ehemaligen Junghegelianers und Feuerbachianers, die Umkehr zu christlichen, d. h. obskurantistischen Idealen. „Ich habe die Besorgnis, daß Wagners Wirkungen zuletzt in den Strom einmünden, der jenseits der Berge entspringt und der auch über Berge zu fließen versteht.“ Und mit seinen späteren ethischen Anschauungen hängt es zusammen, wenn er sagt: „Ich verachte jedermann, der den Parsifal nicht als Attentat auf die Sittlichkeit empfindet“. Jetzt war ihm Wagner „ein morsch gewordener verzweifelnder Dekadent, der plötzlich hilflos und zerbrochen vor dem christlichen Kreuze niedersank“. Und wenn er ihm zwischenhinein auch noch einmal gerecht wird und höchstens darüber Klage führt, daß sich sein Genie selbst nicht verstanden habe, so bedeutet er ihm schließlich doch nur Dekadence und Krankheit: Wagner ist krank und macht krank, deshalb ist er eine Gefahr.

Aber auch abgesehen von diesem prinzipiellen Gegensatz — er ist ihm auch nicht mehr der große Musiker. Er tadelt an ihm „das Nebeneinander von Roheit und zartester Schwäche, Naturtrieb-Verwilderung und nervöser Überempfindlichkeit, Sucht nach Emotion aus Ermüdung und Lust an der Ermüdung“; in seiner Kunst sei es „nicht auf Kunstwirkung, sondern auf Nervenwirkung abgesehen“, woneben sich freilich der Vorwurf, „dem Wagnerianer imponiere nur die Idee, nicht die Musik“, nicht eben konsequent ausnimmt. Mit Bernini vergleicht er ihn und nennt seinen Stil Barockstil; groß sei er nur im Kleinen und Einzelnen, in der Ausdichtung des Details, und so sei er in Wahrheit „unser größter Miniaturist in der Musik“. Wenn er aber kein großer Musiker ist, so ist er ein um so größerer Schauspieler. Die Musik ist ihm nur „ein Mittel zur Verdeutlichung, Verstärkung, Verinnerlichung der dramatischen Gebärde und Schau-

spieler-Sinnenfälligkeit", das Wagnersche Drama ist nur „eine Gelegenheit zu vielen interessanten Attitüden". Darum bedeutet Wagner „das Heraufkommen des Schauspielers in der Musik"; „man muß Schauspieler sein, um Erfolg zu haben", das ist sein Geheimnis wie dasjenige von Viktor Hugo. Also das, wovon Wagner nach Nietzsches erster Schrift ausgegangen ist, um es alsbald wieder zu verlassen, der Effekt, ist nun vielmehr das, auf was er in seiner Kunst überhaupt ausgeht; und daher ist Nietzsche von der Sorge erfüllt: „1. daß das Theater nicht Herr über die Künste, 2. der Schauspieler nicht zum Verführer der (des?) Echten und 3. die Musik nicht zu einer Kunst zu lügen werde". Und so belobt er jetzt sogar die Deutschen, die er dereinst wegen ihrer Sprödigkeit gegen Wagner so hart gescholten hatte, daß ihnen die Lust ihn los zu sein bei jeder Gelegenheit gekommen sei: „feinere Menschen lehnen diese Kunst ab". Ja er zweifelt, ob Wagner wirklich ein Deutscher sei: „sollte er ein Semite sein? Jetzt verstehen wir seine Abneigung gegen die Juden".

Nietzsche selbst aber wendet sich aus Opposition den alten Göttern, der klassischen Musik und überhaupt dem Klassizismus in der Kunst zu.

Ein größerer Umschlag, ein skandalöserer Bruch in der Geschichte des Geisteslebens ist kaum je vorgekommen. Nietzsche selbst nennt ihn sein „größtes Erlebnis"; aber er nennt ihn zugleich eine „Genesung, denn Wagner gehöre bloß zu seinen Krankheiten". Ob er damit recht hat, können wir erst entscheiden, wenn wir wissen, wie weit Nietzsche in seiner Wagnerfreien Periode gesund gewesen ist. Hier ist nur noch darauf hinzuweisen, daß nun, rückwärts gesehen, auch in der Schrift von 1875 und 76 „Richard Wagner in Bayreuth" alles das auch schon zu finden und zwischen den Zeilen zu

lesen ist, was er später so boshaft verzerrt im Fall Wagner ausgeführt hat. Auch das ein Zeichen, daß jene Schrift wirklich nicht mehr wie die über Schopenhauer mit dem Herzen und aus vollem Herzen heraus geschrieben, sondern ein „Abschiednehmen" war. Dagegen ist er erst, indem er mit Wagner fertig wurde, auch über Schopenhauer hinausgewachsen, von der Metaphysik und vom Pessimismus hat er sich gleichzeitig abgewendet. Aber mit Schopenhauer ist er nie so ganz fertig geworden, wie mit Wagner, Schopenhauer kommt wieder und bleibt dauernd ein Einschlag im Gewebe seiner Gedanken; ihn wird er nicht los, so sehr er sich gegen ihn sperrt. Daß er sich freilich innerlich auch von Wagner nicht so ganz hat frei machen können, wie er sich den Anschein gab und es wollte, das zeigen eben jene beiden polemischen Schriften vom Jahre 1888: die Wunde brach wieder auf, aber es floß Gift heraus; das mutet uns so häßlich und so widerwärtig an.

Zweite Periode.

Nietzsche als Positivist.

Als Nietzsche das erste Mal aus Bayreuth entfloh und sich in die Einsamkeit des bayerischen Waldes zu Klingenbrunn vergrub, da schrieb er unter dem Titel „Die Pflugschar" allerlei Gedanken nieder — „lauter harte Psychologica", die dann in die nächste seiner Schriften „Menschliches Allzumenschliches" übergegangen sind. Mit ihr stehen wir in einer total anderen als der bisherigen Gedankenwelt, es ist die des Positivismus. Dieser befreite ihn von Wagner und Schopenhauer, von der Überfülle des Dionysischen, das immer auch ein Chaotisches und subjektiv ein Rausch war: es war also eine Ernüchterung, eine Art geistiger Entfettungs- und Magerkur, er selbst hat von einem „Kaltwasserbad" und von „Eisumschlägen" gesprochen. Angebahnt wurde diese plötzliche und ganz fundamentale Wandlung durch einen Widerspruch seiner ersten Periode: Nietzsche war ein Denker und machte doch das Denken schlecht; er fühlte sich als freien Geist und schalt doch den Freigeist Strauß auch deswegen, weil er den Mythus zerstörte; ein Drang nach Wahrheit und Ehrlichkeit war in ihm, die Rücksichtslosigkeit und der Mut seiner oft in der That „unzeitgemäßen" Kritik verdienen Bewunderung, auch wo man ihm sachlich nicht recht zu geben vermag — „der Schopenhauerische Mensch nimmt das freiwillige Leiden der Wahr-

haftigkeit auf sich"; und doch hatte er seinen Platz auf der Seite der Romantiker, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit aber ist niemals ein Ingrediens der Romantik gewesen, die Romantiker lügen immer, entweder belügen sie andere oder belügen sie sich selber: von der Geschichte als Wissenschaft fürchtete daher auch der Nietzsche der ersten Periode, sie reiße dem Einzelnen und den Völkern den wohlthätig verhüllenden Schleier weg, und gleich auf der ersten Seite der gegen Strauß gerichteten Schrift liest man den schon damals vielbemerkten Satz: „es giebt die heilsamsten und segensreichsten Irrtümer".

Diese Widersprüche mußten ihm zum Bewußtsein kommen. Schon in der ersten Schrift über Wagner ist vom Mythus nicht mehr gern die Rede; und eine leise Stimme — „das schlechte wissenschaftliche Gewissen" — mahnte ihn bald, ob er Sokrates nicht doch unrecht thue, wenn er in ihm nur den Verderber der griechischen Kultur durch das Wissen erblickte. Und auch das Kulturproblem, wie er es bis dahin behandelt hatte, forderte ein Weitergehen. Von ihrem Verhältnis zum Wissen und zur Geschichte, zur Kunst und zum Genie hatte er gesprochen; dagegen fehlte noch das Wichtigste, wovon Rousseau seiner Zeit ausgegangen war, die Erörterung ihres Verhältnisses zur Moral.

Gerade hierfür kam ihm nun aber auch Anregung zum Nachdenken von außen. In seiner ersten Periode ist Nietzsche von Schopenhauer und Wagner abhängig; auch jetzt wieder fehlt fremder Einfluß nicht, nur ist er kein überwältigender mehr, nicht wie der Zögling zum Erzieher, sondern als gleichstrebender Genosse steht er neben Paul Rée. Mit ihm war er 1874 in Basel bekannt geworden und hatte dann auch eine Schrift von ihm „psychologische Betrachtungen" kennen gelernt, die ihn interessierte. Rée verfocht darin den bekanntlich nicht

neuen Satz, daß die Selbstliebe die Motive für alle unsere Handlungen abgebe. Daneben hat sich Nietzsche ebenfalls schon Ende des Jahres 1875 mit dem Wirklichkeitsphilosophen Dühring und seinem Werk über den „Wert des Lebens" beschäftigt und auseinandergesetzt. Jetzt nach der Krisis in Bayreuth begleitet ihn Rée nach Italien, wo Nietzsche der Erholung wegen den Winter 1876 auf 77 zubrachte.

Hier untersteht er zum erstenmal auch dem Einfluß des Südens, in dessen klarer sonniger Luft er sich hinfort heimischer fühlt als im Norden, dessen Nebel ihn zu Boden drücken: an die Stelle des romantischen Helldunkels tritt die italienische Helligkeit und Sonne und bald auch damit zusammenhängend die Renaissancestimmung. Es war ein schöner Winter, den Nietzsche in Sorrent mit Malvida von Meysenbug, der Verfasserin der „Memoiren einer Idealistin", mit Paul Rée und einem Studiosus Albert Brenner verlebt hat: man freute sich der Natur und der gegenseitig anregenden Unterhaltung voll Geist und voll Leben. Rée schrieb hier sein Buch über „den Ursprung der moralischen Empfindungen", ganz im Sinne des englischen Positivismus; natürlich bildeten daher moralische Fragen den Gegenstand vielfacher Unterhaltungen, und bei dem Gegensatz zwischen Rées extrem positivistischer und Fräulein von Meysenbugs ebenso extrem idealistischer Anschauung fehlte es diesen an Lebhaftigkeit nicht. Nietzsche war dabei empfangend und gebend zugleich. Gebend, klingt doch gleich das Vorwort zu Rées Schrift ganz Nietzschisch in die Schlußworte aus: „in dieser Schrift sind Lücken, aber Lücken sind besser als Lückenbüßer"; diesen pointierten Aphorismus könnte Nietzsche souffliert haben. Daß er auch empfangend gewesen sei, wird von seiner Schwester bestritten; mit Unrecht; wenn er selbst seinen neuen Standpunkt mit durchsichtigem Doppel-

sinn „Réealismus“ nennt, so giebt er damit ausdrücklich zu, daß er an der Hand Rées in das Land des Positivismus eingetreten sei.

Den Sommer 1877 verbrachte Nietzsche in den Bergen und kehrte dann im Herbst nach Basel zurück, um seine Lehrthätigkeit wiederaufzunehmen. Aber sein Befinden wurde nur immer schlimmer, und so mußte er zu Anfang des Jahres 1878 den Unterricht am Pädagogium aufgeben, bei dem er sich ohnedies immer wie Pegasus im Joch vorgekommen war. An der Universität hat er noch bis zum Frühjahr 1879 unter unsäglichen Qualen und Leiden — es war seine schlimmste Zeit — seine Thätigkeit fortgesetzt; dann gab er auch dieses Amt definitiv auf, in dem er sich ganz wohl auch nie gefühlt hat. Das Beste, was er wußte, „durft' er den Buben doch nicht sagen“. In jener schlimmen Zeit aber gelang es ihm dennoch, mit Hilfe seines treuen Peter Gast, aus allerlei Niederschriften von Klingenbrunn und Sorrent das Buch fertig zu stellen, das unter dem Titel „Menschliches Allzumenschliches“ im Mai 1878 erschien und als Hauptdokument jenes gewaltigen Umschlags vor uns steht. Noch 1879 folgte ihm ein zweiter Band „Vermischte Meinungen und Sprüche“, 1880 „Der Wanderer und sein Schatten“; auch der größte Teil der „Morgenröte“, 1881 geschrieben, gehört noch hierher.

Schon die Widmung des „Menschlichen Allzumenschlichen“ überrascht. Voltaires 100jähriger Todestag (30. Mai 1778) stand vor der Thüre, ihm als „einem der größten Befreier des Geistes“ ist das Buch gewidmet. Darin lag von vornherein die deutliche Absage an alles Mystische und Romantische, die Hinwendung zum Denken und Wissen, zum Aufklärerischen und Verstandesmäßigen; von Voltaire zu — Strauß war nur ein Schritt. Zu diesem Franzosen, der gar nichts Dionysisches an sich

hatte, bekannte sich also der gewandelte Nietzsche, der Freigeist zum Freigeist, sein Buch ist „ein Buch für freie Geister“ oder, wie er fast noch lieber sagt, für „freizüzige“ Geister; er hatte zuerst daran gedacht, eine fünfte „Unzeitgemäße“ direkt mit dem Titel „Der Freigeist“ zu schreiben. Mit einer Stelle aus Descartes' **discours de la méthode** wollte er es einleiten und sich damit zu dessen Lebenszweck bekennen, „seine Vernunft auszubilden und den Spuren der Wahrheit nachzugehen“. Und im Werk taucht auch Epikurs Name auf, zunächst noch nicht in der tiefen Deutung der späteren Zeit, sondern als der eines hervorragenden Freigeistes und Weisen und als „des Seelenbeschwichtigers des späteren Altertums“. Neben Voltaire aber stehen inhaltlich bedeutsam und imponierend die Engländer, von denen gesagt wird, daß sie „in Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte, auf dem Gebiet der Entdeckungen und Kulturverbreitung gegenwärtig allen Völkern unverkennbar vorangehen und daß bei ihnen die wissenschaftlichen Größen miteinander verhandeln wie die Könige“. Auch Schopenhauer lobt er vor allem noch da, wo er so ganz „englisch erscheine“. Wie weit er freilich die englischen Moralisten selbst studiert hat, weiß ich nicht; gerade da wird Paul Rée vor allem der Gebende, der Vermittler gewesen sein. Stilistisch und dem ganzen geistigen Habitus nach sind jedoch schon jetzt nicht die Engländer seine Vorbilder, sondern die Franzosen Montaigne, Larochefoucauld, Labruyère, Fontenelle, Vauvenargues, Chamfort, deren skeptisch kühle, verstandesklare und durchweg aphoristische Art ihm am meisten zusagt; ihre Bücher nennt er „europäische“.

In die Stimmung jener Tage versetzen uns vielleicht am raschesten und direktesten die, offenbar Schleiermacher nachgebildeten elf Gebote des Freigeistes aus den Sorrentiner Papieren, die in ihrer Mischung von Bedeutendem

und Unbedeutendem so recht ein Bild des Ganzen geben: „Du sollst Völker weder lieben noch hassen. Du sollst keine Politik treiben. Du sollst nicht reich und auch kein Bettler sein. Du sollst den Berühmten und Einflußreichen aus dem Wege gehen. Du sollst dein Weib aus einem anderen Volke als dem eigenen nehmen. Du sollst deine Kinder durch deine Freunde erziehen lassen. Du sollst dich keiner Ceremonie der Kirche unterwerfen. Du sollst ein Vergehen nicht bereuen, sondern seinetwegen eine Gutthat mehr thun. Du sollst die Welt gegen dich und dich gegen die Welt gewähren lassen. Du sollst die Wahrheit denken, aber sie nur den Freunden sagen. Du sollst, um die Wahrheit sagen zu können, das Exil vorziehen.“ So aphoristisch, wie diese Gebote nebeneinandergestellt sind, ist auch das ganze Werk; und deshalb ist es schwer, von diesen losen Gedankenmassen eine zusammenhängende und einheitliche Vorstellung zu geben. Vieles muß hier rettungslos unter den Tisch fallen, weil es eben ein vereinzelter, wenn auch noch so geistreicher Einfall ist. Nietzsche ist auch in dieser seiner magersten Periode viel reicher, als er sich uns in der Darstellung präsentieren kann; aber reich an Einfällen, und Einfälle bereichern andere nur dann, wenn sie sich in einen Zusammenhang einfügen lassen. Weil er in jenem Augenblick nur Einfälle, kein System hat, greift er zu dieser Form des Aphorismus, der gar nicht nur Notbehelf des Kranken, sondern Ausdruck seines damaligen zusammenhangslosen Denkens selbst ist. Nietzsche hat den Sammlungen dieser Gedankenspäne ein in diesen Jahren bis zur Ermüdung sich wiederholendes Schema zu Grunde gelegt: 1. Von den ersten und letzten Dingen. 2. Zur Geschichte der moralischen Empfindungen. 3. Das religiöse Leben. 4. Aus der Seele der Schriftsteller und Künstler. 5. Anzeichen höherer und niederer Kultur. 6. Der Mensch im

Verkehr. 7. Weib und Kind. 8. Ein Blick auf den Staat. 9. Der Mensch mit sich allein. Wir sind an diese Disposition natürlich nicht gebunden, zumal da er sich selber auch nicht ganz streng an sie gehalten hat. Und so greife ich die Probleme heraus, die ihn damals am meisten beschäftigt haben und die für seinen Standpunkt und seine Entwickelung am charakteristischsten sind; und da tritt in diesem Augenblick natürlich das Moralproblem allen anderen voran.

1. Das Moralproblem.

Mit Paul Rée's Wort: „Der moralische Mensch steht der intelligibeln Welt nicht näher als der physische Mensch" bricht Nietzsche mit Schopenhauer und dessen auf Kant zurückgehender Lehre vom intelligibeln Charakter, damit entsagt er aller Metaphysik und stellt sich auf den positivistischen Boden. Freilich — das kann man von Anfang an fast mit Händen greifen —, nicht um auf ihm zu bleiben, es klingen immer wieder andere Töne und Weisen dazwischen; der Positivismus ist für Nietzsche wirklich nur „Vordergrundsphilosophie". Aber einstweilen haben wir uns mit diesem Vordergrund zu beschäftigen und uns an ihm genügen zu lassen, auch wir sind für einige Zeit auf magere Kost gesetzt. Baut sich die Moral nicht auf Metaphysik, so muß sie sich an die Psychologie wenden und sie zur Grundlage machen, psychologisch und historisch muß nach dem Ursprung der moralischen Empfindungen gefragt werden; „der grausame Anblick des psychologischen Seciertisches und seiner Messer und Zangen kann der Menschheit nicht mehr erspart bleiben". Wir wissen aber schon, daß, wo die Wissenschaft zu secieren beginnt, zu Tode seciert wird; und so wird auch der Psychologe, der die moralischen Empfindungen genetisch zu erklären sucht, dem Leben derselben sich nicht förderlich erweisen. Wenn daher Nietzsche

meint: „Die Moralisten müssen es sich gefallen lassen, Immoralisten gescholten zu werden, weil sie die Moral secieren", so thun ihnen die sie also Scheltenden sonach doch nicht so ganz unrecht. Das Wort: „alles Menschliche verdient in Hinsicht auf seine Entstehung die ironische Betrachtung" trifft auch hier zu, und bei dieser ironisch kühlen Behandlung der Moral wird man viel Menschliches, nur allzu Menschliches entdecken — so erklärt sich der Titel der Schrift. Zugleich zeigt sich aber, daß die Brücke zu Schopenhauer auch jetzt noch nicht ganz abgebrochen ist: der Pessimismus des Menschenkenners und Psychologen bleibt Pessimismus, auch wenn die metaphysische Grundlage, auf der er sich bei Schopenhauer erhebt, ausdrücklich und durchaus abgelehnt wird. Zugleich verbindet sich damit die Absage an allen Idealismus: was man als Ideales zu rühmen pflegt, enthüllt sich seiner Herkunft nach als ein ganz Reales, oft geradezu Gemeines; Idealist, Schwindler, Lügner sind nahe verwandte Begriffe. Der Idealismus ist aber auch ein Schädliches: er richtet seinen Blick auf das Entfernte, statt daß er die nächsten und die kleinen Dinge ins Auge faßt; daher ihm gegenüber die Mahnung, wir sollen „wieder gute Nachbarn der nächsten Dinge werden".

Im einzelnen aber erfahren wir von dem positivistischen Moralisten nicht viel Neues; hier sind ihm fast alle Gedanken schon vorweggenommen durch die englischen Moralisten des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, durch Hobbes und Mandeville, durch Hutcheson und Hume. Nietzsches Verdienst liegt eigentlich nur darin, daß durch ihn das, was diese Engländer gelehrt haben, aus der Vergessenheit oder aus der Enge des Fachwissens hervorgezogen und in der feingeschliffenen Form des Aphorismus unseren Gebildeten zum erstenmal wieder zugänglich gemacht worden ist. So wird er zur Überwindung der

Kantischen Moral mit ihrem transcendenten Sittengesetz und ihrem formalistischen kategorischen Imperativ mehr beitragen, als wir anderen modernen Ethiker alle. Und für das Verständnis Nietzsches, seiner ganzen Entwickelung mit ihren vielen Widersprüchen und dieser Periode speciell als einer Durchgangs- und Übergangsperiode ist die Kenntnis dieser Phase seines Denkens doch ganz besonders wichtig.

Wie alle Positivisten ist Nietzsche Determinist; was er gegen die intelligible Freiheit Schopenhauers und Kants sagt, hat schon der jugendliche Schleiermacher in seiner Rhapsodie ebenso, nur eingehender ausgeführt und begründet: die Freiheit ist eine psychologische Täuschung, der Indeterminist atomisiert und isoliert die menschlichen Handlungen. Aber vorschnell und desultorisch schließt Nietzsche alsbald weiter: „niemand ist für seine Thaten verantwortlich, niemand für sein Wesen; richten ist soviel als ungerecht sein". Doch noch handelt es sich nicht darum, die Moral zu zersetzen, sondern sie zu erklären, ihren Ursprung aufzufinden. Dabei entdeckt er für sie, d. h. für unsere geltende Moral zwei Quellen, die er freilich nicht scharf genug auseinandergehalten hat. Die eine, die fast gleichzeitig mit ihm Harald Höffding in seiner „Grundlage der humanen Ethik" in zusammenhängender Ausführung dargelegt hat, ist die Sitte. „Moralisch, sittlich, tugendhaft sein heißt Gehorsam gegen ein altbegründetes Gesetz und Herkommen üben"; darauf baut sich eine Moral der Pietät und der Autorität. Dabei wird auch die Gewohnheit und die Lust am Gewohnten richtig gewürdigt. Gerade hier tritt aber auch der Widerspruch gegen seine eigene frühere Auffassung, daß die Moral mit ihrem „es soll nicht so sein" im Gegensatz zur Geschichte stehe, deutlich in die Erscheinung; nun ist sie selbst ein Produkt der Ge-

schichte. Fragt man aber nach dem Woher der Sitte, so kommt man auf die zweite Quelle, den Nutzen, Ihering nennt es noch allgemeiner den Zweck. Die Gemeinde ist mehr wert als der Einzelne und der dauernde Vorteil ist dem flüchtigen vorzuziehen; also ist das Unegoistische und Dauernde, das den allgemeinen, dauernden Nutzen Fördernde für sittlich erklärt worden, und so handelt der Mensch sittlich als „Kollektivindividuum". Der Egoismus und eigene Vorteil bleibt aber dabei doch gewahrt: „gerade in der möglichst persönlichen Rücksicht ist auch der Nutzen für das Allgemeine am größten"; „für unsere Mitmenschen wollen wir nur soweit arbeiten, als wir unseren eigenen höchsten Vorteil in dieser Arbeit finden, nicht mehr, nicht weniger". Die Gesellschaft ist der Herd aller Moral und aller Lobsprüche des moralischen Handelns, also der moralischen Beurteilung, der Egoismus nötigt den Einzelnen, sich diesem Urteil und den Ansprüchen der Gesellschaft zu fügen; so vereinigen sich die beiden Aussagen, die sich erst zu widersprechen schienen. Vielfach wird aber das Grundmotiv der Nützlichkeit vergessen, und weil der Gesellschaftsnutzen so große Mühe hat, sich gegen alle Privatnützlichkeiten durchzusetzen, so wird das Moralische überhaupt vom Nutzen getrennt, und man taxiert jedes andere Motiv höher, obgleich der Nutzen nach wie vor das eigentliche Grundmotiv bleibt. So spielt das Vergessen in der Geschichte der moralischen Empfindungen eine große Rolle. Das zeigt Nietzsche am Begriff der Gerechtigkeit, deren anfänglicher Charakter der Tausch ist unter Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung; indem man diesen ursprünglichen Zweck vergißt, ist allmählich der Schein entstanden, als sei eine gerechte Handlung unegoistisch.

Dieses Vergessen ist eine intellektuelle Gewohnheit negativer Art; positiv intellektualistisch ist der Satz, daß

der Mensch immer gut handle, d. h. im Sinne des Sokrates thut er immer, was ihm gut = nützlich scheint, das Wie aber hängt ab von dem Grad seines Intellekts, dem jedesmaligen Maß seiner Vernünftigkeit. So tritt der instinktiven Moral des Herzens die Moralität der Vernunft als höhere gegenüber.

Wiewohl nun aber Nietzsche den Menschen für tief selbstsüchtig erklärt, so nimmt er doch mit vielen englischen Moralisten auch einen unegoistischen Trieb in ihm an, auf dem, nur nicht das Mitleid, wohl aber Gutmütigkeit, Freundlichkeit, Höflichkeit des Herzens und dergleicher Tugenden beruhen sollen, deren gesamte Kraft doch zu den stärksten Kräften im menschlichen Kulturleben gehört. Damit ist die Moral als unegoistische doch nicht bloß Schein, Irrtum und Lüge, doch nicht bloß eine Notlüge, wodurch die Bestie in uns belogen und wir zu „Übertieren", d. h. zu Menschen gezähmt werden sollen.

Mit diesem Widerspruch, die Moral einerseits für ein Kunstprodukt, für eine Sache der Gesellschaft und ihrer Erziehung und anderseits für die Entwickelung eines im Menschen angelegten Natürlichen zu erklären, ist Nietzsche so wenig als andere Positivisten, z. B. als Hume fertig geworden. Aber es kommt noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. Gut und böse haben eine doppelte Vorgeschichte: einmal in der Seele der herrschenden Stämme und Kasten — ihnen ist gut, wer die Macht hat zu vergelten, schlecht, wer unmächtig ist und nicht vergelten kann; sodann in der Seele der Unterdrückten und Machtlosen — hier gilt jeder andere Mensch als gefährlich und feindlich, böse ist = Mensch, auf diesem Boden ist ein Gemeinwesen nicht möglich. Also eine Kastenmoral, wie sie Nietzsche bei Theognis kennen gelernt hatte, aber gerade entgegengesetzt seiner späteren Lehre von der Herrenmoral; ausdrücklich heißt

es: „unsere jetzige Sittlichkeit ist auf dem Boden der herrschenden Stämme und Kasten aufgewachsen“. Nimmt man dazu noch den Gedanken, daß die Menschen, welche jetzt grausam sind, „zurückgebliebene Menschen sein sollen, deren Gehirn nicht so zart und vielseitig fortgebildet worden ist, und die uns zeigen, was wir alle waren“, so haben wir hier vielfach genau das Gegenteil von dem, was er später sagen wird.

2. Das Kulturproblem.

Nietzsche ist als positivistischer Moralist Intellektualist, daraus folgt auch eine ganz neue Wertung der Wissenschaft in dieser zweiten Periode.

Auf die veränderte Schätzung des Sokrates habe ich bereits hingewiesen. Auch er hat das Gute in eine bedenkliche Nähe zum Nützlichen gerückt, schon dadurch wurde er dem positivistischen Moralisten sympathisch. Früher hatte er ihn gehaßt als den Mörder der Tragödie, als Antidionysiker; und auch jetzt noch nennt er ihn gelegentlich den Stein, der in die Räder der bis dahin so wunderbar regelmäßigen griechischen Entwickelung geworfen sie zerspringen machte und zerstörte. Im allgemeinen steht er ihm aber doch in ganz anderer, hellerer Beleuchtung da, und fast enthusiastisch heißt es von ihm: „wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, wo man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Xenophon in die Hand nimmt als die Bibel, und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des einfachsten und unvergänglichsten Mittler-Weisen, des Sokrates benutzt werden. Zu ihm führen die Straßen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt mit ihrer Spitze

hin nach der Freude am Leben und am eigenen Selbst gerichtet; woraus man schließen möchte, daß das Eigentümlichste an Sokrates ein Anteilhaben an allen Temperamenten gewesen ist. Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand." Jetzt sind die Griechen die, die die Wissenschaft schufen, und „wer von ihnen erzählt, erzählt die heldenhafteste Geschichte des menschlichen Geistes". Das Leben erklärt er für „ein Werkzeug und Mittel zur Erkenntnis, für ein Experiment des Erkennenden", nennt mit Goethe Vernunft und Wissenschaft des Menschen allerhöchste Kraft, das Wesentliche und Auszeichnende an ihm. Fiat veritas, pereat vita! ruft jetzt Nietzsche; für die Erkenntnis der Wahrheit ist kein Opfer zu groß, nicht einmal das der Menschheit selbst.

Sogar der Geschichte giebt er Recht und Wert zurück und preist das Glück des Historikers, dem „nicht nur der Geist, sondern auch das Herz sich immer neu verwandle und der im Gegensatz zum Metaphysiker glücklich darüber sei, nicht eine unsterbliche Seele, sondern viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen". Und ebenso preist der noch eben so Unzeitgemäße unsere Zeit glücklich, weil wir, im Gegensatz „zu früheren Kulturen, die nur sich selber zu genießen vermochten und nicht über sich hinaussahen, alle Kulturen und deren Hervorbringungen genießen und uns mit dem edelsten Blut aller Zeiten nähren". In der Geschichte sieht er jetzt eine Heilmittellehre fürs Leben: in der Gegenwart leben, in einer einzigen Kultur, das genüge nicht; dabei würden zu viele höchst nützliche Arten von Menschen aussterben, die in ihr nicht gesund atmen können; mit der Historie muß man ihnen Luft machen und sie zu erhalten suchen. Ja an ein Wort von Schopen-

hauer anknüpfend, daß Genialität in der zusammenhängenden und lebendigen Erinnerung an das Selbsterlebte bestehe, erklärt nun auch Nietzsche den historischen Erkenntnistrieb als das Streben nach Genialität der Menschheit im ganzen; die vollendet gedachte Historie wäre kosmisches Selbstbewußtsein.

Wenn er aber der Überschätzung des Fertigen und Vollkommenen gegenüber dem Werdenden das Wort redet und den Fluß aller Dinge betont, so giebt es für ihn weder ewige Thatsachen noch absolute Wahrheiten, und daher gilt es die Tugend der Bescheidung zu üben. Und neben ihr steht die Tugend der Besonnenheit, jenes instinktive Mißtrauen gegen die Abwege des Denkens, das in der Seele jedes wissenschaftlichen Menschen infolge langer Gewöhnung Wurzel geschlagen hat; auf dieser Übung des Forschens und auf der Einsicht in die Methode beruht der wissenschaftliche Geist. Tüchtiger Handwerkerernst ist dabei mehr wert als natürliche Begabung und angeborenes Talent, Fleiß mehr wert als „Genie" — Nietzsche schreibt es in dieser Periode gerne ironisch-verächtlich mit Anführungszeichen. An solche große, überlegene, fruchtbare Geister zu glauben ist nicht notwendig, hat etwas von Aberglauben an sich, und wer gar an sein eigenes Genie glaubt, verfällt wie Napoleon I. jenem fast wahnsinnigen Fatalismus, der ihn seines Schnell- und Scharfblickes beraubte und die Ursache seines Unterganges wurde. Das Genie auf diese Weise herabzusetzen, trieb ihn in dieser Zeit der Gegensatz zu Richard Wagner, wie ihn später sein Glaube an sich selber zwang, es wieder hoch zu erheben.

So wird natürlich speciell auch das künstlerische Genie von ihm entwertet und degradiert. Nach zwei Seiten hin. Einmal psychologisch: „Die Künstler haben ein Interesse daran, daß man an die plötzlichen Eingebungen, die soge-

nannten Inspirationen glaubt; als ob die Idee des Kunstwerkes, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchte. In Wahrheit produziert die Phantasie des guten Künstlers oder Denkers fortwährend Gutes, Mittelmäßiges und Schlechtes, aber seine Urteilskraft, höchst geschärft und geübt, verwirft, wählt aus, knüpft zusammen. Alle Großen waren große Arbeiter, unermüdlich nicht nur im Erfinden, sondern auch im Verwerfen, Sichten, Umgestalten, Ordnen." Man meint, nicht Nietzsche, sondern Franz Brentanos nüchterne Ausführungen über das Wesen des Genies zu hören. Aber er geht noch weiter: dem genialen Künstler wird die Kunst geradezu zur Gefahr. „Wenn sie ein Individuum gewaltig ergreift, dann zieht es dasselbe zu Anschauungen solcher Zeiten zurück, wo die Kunst am kräftigsten blühte, sie wirkt dann zurückbildend. Der Künstler kommt immer mehr in eine Verehrung der plötzlichen Erregungen, glaubt an Götter und Dämonen, durchseelt die Natur, haßt die Wissenschaft, wird wechselnd in seinen Stimmungen, wie die Menschen des Altertums und begehrt einen Umsturz aller Verhältnisse, welche der Kunst nicht günstig sind, und zwar dies mit der Heftigkeit und Unbilligkeit eines Kindes. An sich ist nun der Künstler schon ein zurückbleibendes Wesen, weil er beim Spiel stehen bleibt, welches zur Jugend und Kindheit gehört: dazu kommt noch, daß er in andere Zeiten zurückgebildet wird. So entsteht zuletzt ein heftiger Antagonismus zwischen ihm und der gleichaltrigen Menschheit seiner Periode und ein trübes Ende; so wie nach den Erzählungen der Alten Homer und Äschylus in Melancholie zuletzt lebten und starben." Ein zurückbleibendes Wesen, ein herrliches Überbleibsel! — antiromantischer kann man vom Künstler nicht reden. Auch der Gedanke gehört zu dieser psychologischen Degradierung des Genies, daß es

nur unsere Eitelkeit und Selbstliebe sei, die den Kultus des Genies fördere; denn nur dann werde dieselbe nicht verletzt, wenn der Genius fern von und hoch über uns als ein Mirakel angesehen werde; jemand „göttlich" nennen heißt: „hier brauchen wir nicht zu wetteifern". Zugleich hängt die gewöhnliche Überschätzung des Künstlers damit zusammen, daß wir das Fertige anstaunen, das Werdende unterschätzen; jenes ist beim Künstler der Fall, dieses bei der Wissenschaft und den wissenschaftlichen Menschen, in Wahrheit aber ist „jene Schätzung und diese Unterschätzung nur eine Kinderei der Vernunft".

In dem Gesagten liegt aber zum zweiten auch eine mindere Wertung der Kunst selbst für die Menschheit und für den Gang ihrer Kultur. In der Hegelschen Schule hatte die Rangordnung von den drei Stufen des absoluten Geistes, Kunst, Religion und Wissenschaft, eine bedeutsame Rolle gespielt und sich allerlei Variationen gefallen lassen müssen. Nietzsche hat in seiner ersten Periode die Kunst fraglos höher, unendlich höher gestellt als die Wissenschaft; jetzt wertet er diese Werte um und weist der Wissenschaft die oberste Stelle an — der strengen Wissenschaft, während er die Philosophie im Sinne Langes um ihrer Metaphysik willen mit der Dichtung und Kunst zusammenstellt. Mit Beziehung darauf vergleicht er die verschiedenen Zeitalter der Kultur mit den klimatischen Zonen der Erde. Das Vergangene gleicht dem tropischen Klima: „gewaltsame Gegensätze, schroffer Wechsel von Tag und Nacht, Glut und Farbenpracht, die Verehrung alles Plötzlichen, Geheimnisvollen, Schrecklichen, die Schnelligkeit der hereinbrechenden Unwetter, überall das verschwenderische Überströmen der Füllhörner der Natur; und dagegen in unserer Kultur ein heller, doch nicht leuchtender Himmel, reine, ziemlich gleich verbleibende Luft, Schärfe, ja Kälte gelegentlich . . . Unsere Phantasie ist gemäßigt,

selbst im Traum kommt uns das nicht bei, was frühere Völker im Wachen sahen. Aber sollten wir über diese Veränderung nicht glücklich sein dürfen, selbst zugegeben, daß die Künstler durch das Verschwinden der tropischen Kultur wesentlich beeinträchtigt worden sind und uns Nichtkünstler (!) ein wenig zu nüchtern finden? Insofern haben die Künstler wohl das Recht, den Fortschritt zu leugnen, denn in der That: ob die letzten drei Jahrtausende in den Künsten einen fortschreitenden Verlauf zeigen, das läßt sich mindestens bezweifeln. Ebenso wird ein metaphysischer Philosoph wie Schopenhauer keinen Anlaß haben, den Fortschritt zu erkennen, wenn er die letzten vier Jahrtausende in Bezug auf metaphysische Philosophie und Religion überblickt. Uns gilt aber die Existenz der gemäßigten Zone der Kultur selbst als Fortschritt." „Man hat dem Christentum, den Philosophen, Dichtern, Musikern eine Überfülle tief erregter Empfindungen zu danken: damit uns diese nicht überwuchern, müssen wir den Geist der Wissenschaft beschwören, welcher im ganzen etwas kälter und skeptischer macht und namentlich den Glutstrom des Glaubens an letzte endgültige Wahrheiten abkühlt; er ist vornemlich durch das Christentum so wild geworden." Die letzte Stelle erinnert an ein Wort des Positivisten Jodl: „Um der Fülle liebevollen Verständnisses, welches unser Jahrhundert den Kirchen und den Religionen, dem Mittelalter, in vielfachem Sinne entgegengebracht hat, fangen sie an, uns wieder über den Kopf zu wachsen, und es wäre wahrlich nicht gut, den Kampf des achtzehnten Jahrhunderts noch einmal ausfechten zu müssen."

Dieses tiefe Eingetauchtsein Nietzsches in die positivistische Anschauung, wie es uns in solchen Äußerungen entgegentritt, zeigt sich auch in der Bestimmung des Zieles unserer Kultur: nicht mehr um die Erzeugung des künstlerischen Genies handelt es sich, sondern um die Erkenntnis

der Wahrheit. Und dabei denkt er trotz alles Allzumenschlichen im Gange der Kultur über dieses letzte Ziel recht optimistisch: „ihre Ziele, welche hier und da durchleuchten, sind groß und gut"; „die schrecklichen Energien — das, was man das Böse nennt — sind die cyklopischen Architekten und Wegebauer der Humanität." Daneben gehen freilich auch andere, pessimistische oder, wie es dem Positivisten besser ziemt, skeptische Gedanken und Erwägungen her. Das Vergnügen, das die Wissenschaft heute noch macht, muß sich mehr und mehr verlieren, wenn das Wesentliche gefunden ist und nur noch eine kümmerliche Herbstnachlese dem Forscher übrig bleibt; damit droht das Interesse am Wahren aufzuhören, ein Zurücksinken in Barbarei wird die Folge sein, und die Menschheit muß von vorne anfangen; aber wer bürgt uns dafür, daß sie immer wieder die Kraft dazu findet? Und hier taucht dann doch wieder der alte Gedanke auf, daß Illusionen, Einseitigkeiten und Leidenschaften auch ihr Recht haben: mit ihnen muß geheizt werden, und die erkennende Wissenschaft soll nur einer Überheizung vorbeugen: dort die Kraftquelle, hier der Regulator! Und so verlangt er für den Einzelnen eine Art von Doppelgehirn, „gleichsam zwei Hirnkammern, einmal um Wissenschaft, sodann um Nicht-Wissenschaft zu empfinden". Die richtige Mittelstellung zwischen diesen verschiedenen Ansprüchen ist freilich sehr schwierig zu finden, aber nicht unmöglich: sie gleicht einem kühnen Tanze, wozu viel Kraft und Geschmeidigkeit notwendig ist.

Doch damit kommen wir bereits wieder über das rein und einseitig Positivistische hinaus, und doch sind wir mit demselben noch nicht zu Ende. Das Kulturproblem fordert auf, noch zu zwei anderen Gebieten Stellung zu nehmen, zu Staat und Religion, welch' letztere wir auch im Bisherigen schon streifen mußten.

3. Staat und Religion.

Daß Nietzsche vom Staat für die Förderung der Kultur nicht viel Gutes erwartet, haben wir in der ersten Periode bei verschiedenen Anlässen bemerkt. Diese Ansicht hängt mit dem ganz Unpolitischen und Subjektiven seines Wesens zusammen, und so bringt er es selbst jetzt, wo doch vom Staat als der socialen Institution Sitte und Sittlichkeit abhängen und bestimmt werden soll, nicht fertig, ihm eine höhere Stelle anzuweisen. Vielmehr rät er dem freigesinnten, allein der Erkenntnis lebenden Menschen, auf seine Beziehung zum Staat und sein kleines Amt so wenig als möglich an Energie zu verwenden, um mit der ganzen angesammelten Kraft in das Element des Erkennens hinabtauchen zu können. Es erinnert dies an den Kyniker Diogenes in seiner Tonne, wie er den makedonischen König auffordert, ihm aus der Sonne zu gehen. Genauer ist dieses negative Verhalten ein Ausfluß seines aristokratischen Wesens und seiner Abneigung gegen die zunehmende Demokratisierung unserer Kultur und unseres ganzen öffentlichen Lebens. Ganz richtig erkennt er, daß der Geist Rousseaus oder, wie er es nennt, „Rousseaus leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen" Meister geworden sind über „Voltaires maßvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur", und gegen diesen Geist des Umsturzes und der Revolution ruft er sein Écrasez l'infâme!

Die moderne Demokratie erscheint ihm als „die historische Form vom Verfall des Staates". Sie hängt freilich ihrerseits zusammen mit der durch sie bewirkten Entgöttlichung des Staates: der Glaube an eine göttliche Ordnung der Dinge, an ein Mysterium in der Existenz des Staates hat aufgehört, die Souveränetät des Volkes hat auch den letzten Zauber und Aberglauben auf dem

Gebiet dieser Empfindungen verscheucht. So ist der Tod des Staates und die Entfesselung der Privatperson — nicht zu verwechseln mit der Einzelpersönlichkeit! — die Konsequenz der demokratischen Staatsanschauung, hierin liegt ihre weltgeschichtliche Mission. Ist aber diese Perspektive eine in jeder Beziehung unerfreuliche? Nietzsche verneint das. „Die Klugheit und der Eigennutz der Menschen sind von allen ihren Eigenschaften am besten ausgebildet; wenn den Anforderungen dieser Kräfte der Staat nicht mehr entspricht, so wird am wenigsten das Chaos eintreten, sondern eine noch zweckmäßigere Erfindung (!), als der Staat es war, zum Siege über den Staat kommen." „An der Verbreitung und Verwirklichung dieser Vorstellung zu arbeiten, ist freilich ein ander Ding: man muß sehr anmaßend von seiner Vernunft denken und die Geschichte kaum halb verstehen, um schon jetzt die Hand an den Pflug zu legen, während noch niemand die Samenkörner aufzeigen kann, welche auf das zerrissene Erdreich nachher gestreut werden sollen." Der Staat wird also noch eine gute Weile bestehen bleiben, nur freilich ein Ewiges ist er nicht, also auch kein Notwendiges: nicht *φύσει*, nur *θέσει δίκαιον* (ein Gerechtes nicht der Natur nach, sondern durch Menschensatzung und Willkür), sagt der Sophist.

Während aber Nietzsche dieser Vernichtung und Selbstzersetzung des Staates unthätig zuzusehen rät, fordert er dagegen, dem gegenwärtig herrschenden Nationalismus gegenüber sich als „guten Europäer auszugeben und durch die That an der Verschmelzung der Nationen zu arbeiten", wobei den Deutschen vermöge ihrer altbewährten Eigenschaft, Dolmetscher und Vermittler der Völker zu sein, eine besondere Aufgabe zufällt. Von diesem Gesichtspunkte aus bekämpft er auch den Antisemitismus, für den er jederzeit viel zu vornehm gewesen ist und um dessen

willen ihm auch Richard Wagner persönlich widerwärtig und verächtlich geworden war. Sobald es sich nicht mehr um Konservierung oder Errichtung von Nationen, sondern um die Erzeugung und Züchtung einer möglichst kräftigen europäischen Menschenrasse handelt, ist der Jude als Ingrediens ebenso brauchbar und erwünscht als irgend ein anderer nationaler Rest. Er mag unangenehme, ja gefährliche Eigenschaften haben, aber bei einer Gesamtabrechnung kommt ein Volk nicht schlecht weg, welches, nicht ohne unser aller Schuld, die leidvollste Geschichte unter allen Völkern gehabt hat — den Wert des Leidens aber schätzt Nietzsche schon jetzt sehr hoch — und dem man den liebevollsten Menschen — Jesus, den rechtschaffensten Weisen — Spinoza, das mächtigste Buch und das wirkungsvollste Sittengesetz der Welt verdankt und das in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters das Banner der Aufklärung festgehalten und Europa gegen Asien verteidigt hat.

Wenn aber Nietzsche den Nationalismus vor allem deshalb verwirft, weil er List, Lüge und Gewalt braucht, um sich in Ansehen zu erhalten, und durch Erzeugung von Feindseligkeiten die Abschließung der Nationen durchsetzt, so ist es damit nicht in Einklang zu bringen, wenn er die Unentbehrlichkeit des Krieges proklamiert, der doch eben zwischen Nationen geführt wird. „Es ist eitel Schwärmerei und Schönseelentum, von der Menschheit noch viel oder gar erst recht viel zu erwarten, wenn sie verlernt hat, Kriege zu führen. Einstweilen kennen wir keine anderen Mittel, wodurch matt werdenden Völkern jene rauhe Energie des Feldlagers, jener tiefe unpersönliche Haß, jene Mörderkaltblütigkeit mit gutem Gewissen, jene gemeinsame organisierende Glut in der Vernichtung des Feindes, jene stolze Gleichgültigkeit gegen große Verluste, gegen das eigene Dasein und das der Befreundeten,

jenes dumpfe, erdbebenhafte Erschüttern der Seele ebenso stark und sicher mitgeteilt werden könnte, wie dies jeder große Krieg thut." Gerade „eine solche hochkultivierte und daher notwendig matte Menschheit wie die des jetzigen Europas bedarf nicht nur der Kriege, sondern der größten und furchtbarsten Kriege — also zeitweiliger Rückfälle in die Barbarei —, um nicht an den Mitteln der Kultur ihre Kultur und ihr Dasein selber einzubüßen".

Ob Voltaire, dem das Werk gewidmet war, an diesen historisch-politischen Auseinandersetzungen Nietzsches Freude gehabt hätte, ist freilich sehr zu bezweifeln. Der kosmopolitische Gedanke vom europäischen Menschen und die Bezeichnung des Staates als einer menschlichen „Erfindung" erinnert ja sehr an Aufklärung und achtzehntes Jahrhundert. Dagegen widerspricht die Verherrlichung des Krieges durchaus den humanitären Tendenzen desselben und ebenso den Gedanken der englischen Moralisten und Positivisten bis herab auf Herbert Spencer. Um so mehr würde sich aber Voltaire über Nietzsches Stellungnahme gegen die Religion haben freuen können. An diesem Punkt ist sich Nietzsche vielleicht am konsequentesten geblieben, wenngleich auch hier die Stimmungen und damit wenigstens die Seiten gewechselt haben, gegen die sich seine Angriffe auf die Religion richteten. Wohl hat er sich in seiner Wagnerperiode des Mythus angenommen und Strauß nicht nur als Bildungsphilister und nichtswürdigen Stilisten, sondern auch als Mythenzerstörer bekämpft und verhöhnt. Aber der Mythus blieb auch ihm — Mythus, also sachlich unwahr und Irrtum; und den Rechtfertigungsgrund für seinen Bruch mit Wagner gab der Parsifal, d. h. der Umstand, daß Wagner vor dem christlichen Kreuz sich beugte und niedersank. Und bald giebt Nietzsche nicht einmal mehr zu, daß die Religionen sensu allegorico, mit Rücksicht auf das Verstehen der Menge, oder, wie Hegel

sagt, in der Form der Vorstellung die Wahrheit an sich aussprechen; das sei Romantik, der darin auch Schopenhauer verfallen sei. Das Richtige sei vielmehr das, daß „noch nie eine Religion weder mittelbar noch unmittelbar, weder als Dogma noch als Gleichnis eine Wahrheit enthalten habe; denn aus der Angst und dem Bedürfnis ist eine jede geboren, auf Irrgängen der Vernunft hat sie sich ins Dasein geschlichen". Zwischen Religion und Wissenschaft aber besteht nicht Verwandtschaft noch Freundschaft noch selbst Feindschaft, sie leben auf verschiedenen Sternen. Weil wir jetzt einem Zeitalter wissenschaftlicher Kultur angehören, so sind für uns die Thore zum religiösen Leben verschlossen: „der Sinn des religiösen Kultus ist, die Natur zu menschlichem Vorteil zu bestimmen und zu bannen, also ihr eine Gesetzlichkeit aufzuprägen, die sie von vornherein nicht hat"; heute kennen wir die wahren Naturgesetze, und damit ist es um diese Scheingesetzlichkeit gethan. In der Vorstellung religiöser Menschen ist die Natur ein ungeheurer Komplex von Willkürlichkeiten, sie ist ihnen geradezu ein Reich der Willkür und der Freiheit. Wir jetzigen Menschen dagegen „erkennen mit Goethe in der Natur das große Mittel der Beschwichtigung für die moderne Seele, wir hören den Pendelschlag dieser größten Uhr mit einer Sehnsucht nach Ruhe, nach Heimisch- und Stillewerden an, als ob wir dieses Gleichmaß in uns hineintrinken und dadurch erst zum Genuß unserer selbst kommen könnten". So redet freilich nicht der moderne Positivist, das ist selbst wieder ein religiös gestimmter Naturpantheismus, wie ihn allerdings Goethe gehabt hat. Aber zu ihm gehört auch die innere Harmonie und stille Ruhe Goethes, zu der sich Nietzsche doch nur auf Augenblicke hat stimmen können. Und überdies verwechselt und vermischt er hierbei Religion und Religionen, Religion als Sache des Gefühls und als Sache des phantasiemäßigen

Gestaltens und lehrhaften Erkennens; und weil ihm damals über der verstandesmäßigen Erfassung von Natur und Welt alles Gefühlsmäßige und Instinktive verdächtig war oder er sich doch den Anschein gab, als ob es ihm verdächtig sei, so konnte er dem eigentlich Religiösen gerade jetzt am allerwenigsten gerecht werden. So wendet er sich auf der einen Seite mit Recht gegen die moderne Wunschtheologie, die eine Sache für wahr hält und glaubt, weil sie sie als wertvoll wünscht oder als machtvoll fürchtet: Wünsche verleiten uns, schlechte Gründe als gute einzukaufen und auf Grund von vergänglichen Bedürfnissen Irrtümer einzuschmuggeln; selbst die Philosophie ist davon nicht frei. Andererseits verwirft er aber die Religion auch deshalb, weil „nicht genug Liebe und Güte in der Welt sei, um noch davon an eingebildete Wesen wegschenken zu dürfen".

Wie von der Religion überhaupt, so denkt er auch vom Christentum speciell recht wenig günstig. Für den Stifter als den „liebevollsten Menschen" hat er vorläufig noch gelegentlich ein gutes Wort, für seine Stiftung nicht: sie fällt ihm unter den Begriff der Romantik, und damit ist sie verurteilt. Ganz richtig erfaßt er als Kern und Ausgangspunkt des Christentums das Erlösungsbedürfnis; aber gerade das ist eine Verirrung der Vernunft und der Phantasie; erkennt man das, so hört man auf, Christ zu sein. Von Schopenhauer herkommend, richtet er seine Aufmerksamkeit vor allem auf die christliche Askese und Heiligkeit. Auch auf sie wendet er die psychologische Analyse an und findet statt eines Wunderbaren und Übernatürlichen auch hier wieder Menschliches, nur Allzumenschliches. Besonders verwerflich erscheint ihm „das Leiden am Natürlichen", d. h. die christliche Anschauung, daß das unvermeidlich Natürliche schlecht, der Mensch von Natur böse und sündhaft sei; indem der Mensch so die

Natur verdächtigt und sich selbst schlecht macht, entsteht jenes Erlösungsbedürfnis, „welches gar keiner wirklichen, sondern nur einer eingebildeten Sündhaftigkeit entspricht".

Aber nicht nur psychologisch, auch historisch bekämpft er das Christentum, indem er ihm mit der alten Frage zusetzt: „Wenn Christus wirklich die Absicht hatte, die Welt zu erlösen, sollte es ihm nicht mißlungen sein?" Und ebenso tritt seine Abneigung gegen Luther bereits deutlich zu Tage. In seiner ersten Periode war ihm dieser noch der Vertreter des Besten gewesen, was der deutsche Geist hervorgebracht hatte, namentlich für seine Bibelübersetzung fand er laute Worte der Anerkennung. Jetzt tritt die deutsche Reformation weit zurück hinter der italienischen Renaissance, dem „goldenen Zeitalter dieses Jahrtausends": jene ist „der Protest zurückgebliebener Geister", welche mit ihrer nordischen Kraft und Halsstarrigkeit die Menschen wieder zurückwarfen und um zwei- bis dreihundert Jahre das völlige Erwachen und Herrschen der Wissenschaften verzögerten, das völlige Ineinswachsen des antiken und des modernen Geistes vielleicht sogar für immer unmöglich machten. „Die große Aufgabe der Renaissance konnte nicht zu Ende gebracht werden, der Protest des inzwischen zurückgebliebenen deutschen Wesens, welches im Mittelalter Vernunft genug gehabt hatte, um immer und immer wieder zu seinem Heile über die Alpen zu steigen, verhinderte dies." Zu seinem Heile über die Alpen zu steigen — hier läßt sich das ganz Unhistorische und Einseitige im Wesen und Urteil Nietzsches wieder einmal mit Händen greifen; und ebenso wenn der sonst so Individualistische den Sieg Luthers nicht seiner religiösen Kraft, sondern lediglich dem Gegensatz zwischen Kaiser und Papst in seiner Zeit zuschreibt und gar davon phantasiert, daß ohne diesen Sieg Luthers (er sagt: „wenn er wie Huß verbrannt

worden wäre!") „die Morgenröte der Aufklärung vielleicht etwas früher und mit schönerem Glanze, als wir jetzt ahnen können, aufgegangen wäre". Es sind das dieselben Gedanken wie später im Antichrist, nur durch das bescheidenere „vielleicht" abgedämpft und ohne Haß und Leidenschaftlichkeit vorgetragen.

So ist in dieser Periode wirklich „ein Irrtum um den anderen aufs Eis gelegt und erfroren": das Genie, der Heilige, die Kunst, der Glaube, die Überzeugung, der Idealismus — alles das fällt dahin, auch das Mitleid, von dem er mit Schopenhauer so große Stücke gehalten hatte, kühlt sich ab, das Ding an sich vor allem erfriert in diesem künstlich angelegten Eiskeller des Positivismus. Im übrigen ist es, wie schon gesagt, sehr schwer, ohne sich in dem Sternschnuppenfall von Aphorismen in Einzelheiten zu verlieren, die Hauptmaterien zusammenfassend darzustellen: das unendliche Vielerlei der angeschlagenen Töne zu erschöpfen, war weder meine Absicht, noch ist es möglich. Auch habe ich mich auf die zwei Bände „Menschliches, Allzumenschliches" beschränkt, weil nur sie diese Periode rein repräsentieren, wirklich als ein „souveränes Buch", wie es Jakob Burckhardt genannt hat, das „eine Vermehrung der Unabhängigkeit in der Welt zur Folge haben" werde. Dagegen stellen „Morgenröte" und „Die fröhliche Wissenschaft", die in gewissem Sinne auch noch in diese positivistische Periode hereingehören, doch bereits den Übergang von ihr zu einer neuen, dritten Phase dar. Davon muß aber noch besonders gesprochen werden.

4. Übergang zur dritten Periode.

Von diesem Übergang ist um so mehr noch hier innerhalb der zweiten Periode zu reden, als diese Periode selbst, weil sie nur Vordergrundsphilosophie ist, überhaupt

Übergang ist, nichts als Übergang.[1]) Wenn in dieser metaphysiklosen Zeit von Nietzsche doch noch ein Stück Metaphysik festgehalten worden ist, so ist es, wie schon angedeutet, die Lehre Heraklits vom Fluß aller Dinge gewesen; das Ding an sich, das Sein ist erfroren, das Werden allein ist übrig geblieben. Daran hält sich Nietzsche, das glaubt er in diesem Augenblick, weil er selbst ein solches fließendes Ding ist, weil auch er in denselben Fluß hinabsteigt und nicht in ihn hinabsteigt, weil er ewig in „Häutung" begriffen ist.

Der Positivismus ist eine auf dem Grund der modernen Naturwissenschaft und ihrer Ergebnisse aufgebaute Weltanschauung, seine Voraussetzung ist also eine genaue Kenntnis der Methode und der Resultate dieser naturwissenschaftlichen Forschung. Wie war es damit bei Nietzsche bestellt? ruhte auch sein Positivismus auf solcher soliden Unterlage? Er fühlt sich als Psychologe, somit lag ihm die Physiologie von allen Naturwissenschaften am nächsten, und seiner Anschauung vom Fluß aller Dinge entsprach auf naturwissenschaftlicher Seite die Darwinsche Entwickelungslehre, welche alles Feste von Gattungen und Arten auflöst, natürlich am meisten. Und wirklich hören wir ihn auch mehr und mehr beim Psychologischen die physiologische Parallele betonen, und auf die Darwinsche Theorie geht ja demnächst auch seine Lehre von einer Entwickelung und Züchtung zum Übermenschen zurück. Sieht man aber genauer zu, so ist das Wort „physiologisch" für ihn eben nur ein Wort und Name, ein Programm und Postulat, das von ihm selbst nie ausgefüllt und mit wirklichem Inhalt

1) E. H. Schmitt, Fr. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter, Leipzig 1898, nennt sie ein „Übergangsstadium, das für Nietzsche historische Vermittelung und Schulung für eine höhere Aufgabe war".

gesättigt worden ist. Es ist oft geradezu komisch, wenn er bei ganz komplizierten seelischen Vorgängen mit der Miene eines seine Zauberformel aufsagenden Magiers das Wort „physiologisch" ausspricht, als ob damit eine Lösung und Erklärung bereits gegeben wäre, während wir doch wissen, wie mühsam wir uns hier noch auf den allerersten Stufen und bei den allereinfachsten Parallelprozessen zu bewegen und mit ihrer Kenntnis zu begnügen haben. Nur aus völliger Unkenntnis der Physiologie und ihrer Beziehung zur Psychologie läßt sich dieses naive Gebaren verstehen. Und ebensowenig ist Nietzsche über eine ganz vage und allgemeine Bekanntschaft mit der Darwinschen Lehre hinausgekommen, so wie sie am Ende der siebziger Jahre allenfalls jeder halbwegs Gebildete hatte. Das sind nicht etwa von mir ersonnene ungerechte Behauptungen, Nietzsche selbst war sich dieser seiner mangelhaften naturwissenschaftlichen Bildung wohl bewußt — „wir wissen zu wenig und sind schlechte Lerner" —, deshalb wollte er gemeinsam mit Paul Rée in Paris Naturwissenschaft studieren: Paul Rée hat den Plan ausgeführt und ist Arzt geworden, Nietzsche wurde daran durch seinen leidenden Zustand verhindert — von seinen Augen klagt er: „sie halten mich förmlich mit Gewalt ferne von der Wissenschaft!" —, und als es ihm wieder besser ging, da kam ganz ungestüm der Drang zu produzieren statt zu lernen über ihn, zum Studieren war jetzt keine Zeit mehr; und so hat er es über recht oberflächliche und ganz ungenügende naturwissenschaftliche Kenntnisse niemals hinausgebracht. Damit aber schwebte sein ganzer Positivismus haltlos in der Luft und mußte ohne Wurzel und Stütze ebenso rasch verdorren, wie er, um mich so auszudrücken, über ihn gekommen war. Und ebensowenig ist Nietzsche, um das hier nebenbei zu wiederholen, jemals zu einem eingehenden Studium der Geschichte gekommen, das ihm bei seinen

Bemühungen um die Lösung des Kulturproblems doch so notwendig gewesen wäre; darum hat er es nicht wie Hegel zu einer groß angelegten Philosophie der Geschichte gebracht und bringen können; auch ihr gegenüber blieb er in seinem Wissen zeitlebens nur ein Stümper und ein Dilettant.

Aber auch während er Positivist war, war er immer er selbst, er Nietzsche. Es braucht keines besonders scharfen Auges, um zu erkennen, daß und wie sehr diese Anschauungsweise für ihn nur Vordergrundsphilosophie war. „Kann irgend eine Religion mehr Entsagung verlangen, unerbittlicher den Selbstsüchtigen aus sich herausziehen als die Wissenschaft?“ fragt er als Positivist; aber plötzlich lüftet er die Maske und ruft: „Unter uns muß die Sprache ehrlicher sein. Weg mit der Kapuze der Entsagung! der Miene der Demut! Vielmehr und viel besser: so klingt unsere Wahrheit! Wenn die Wissenschaft nicht an die Lust der Erkenntnis, an den Nutzen des Erkannten geknüpft wäre, was läge uns an der Wissenschaft? Wenn nicht ein wenig Glaube, Liebe und Hoffnung unsere Seele zur Erkenntnis hinführte, was zöge uns sonst zur Wissenschaft? Und wenn zwar in der Wissenschaft das Ich Nichts zu bedeuten hat, so bedeutet das erfinderische, glückliche Ich, ja selbst schon jedes redliche und fleißige Ich sehr viel in der Republik der wissenschaftlichen Menschen... Wenn wir nicht in irgend einem Maße unwissenschaftliche Menschen geblieben wären, was könnte uns auch nur an der Wissenschaft liegen! Alles in allem genommen und rund, glatt und voll ausgesprochen: für ein rein erkennendes Wesen wäre die Erkenntnis gleichgültig. Von den Frommen und Gläubigen unterscheidet uns nicht die Qualität, sondern die Quantität Glaubens und Frommseins: wir sind mit Wenigerem zufrieden.“ Das ist ein wahres Glaubensbekenntnis. Der

Positivismus ist ihm „Schauspielerei“, die Hülle und Maske des nach Nüchternheit verlangenden, weil an Schopenhauer und Wagner romantisch übersättigten Nietzsche.

Und es war zugleich eine Art von Selbstvergewaltigung, die ganze positivistische Stimmung hatte von Anfang an etwas Gewolltes und Gewaltsames, etwas Fanatisches und Leidenschaftliches. Nietzsche sagt einmal: „wenn eine Idee am Horizonte eben aufgeht, ist gewöhnlich die Temperatur der Seele dabei sehr kalt; erst allmählich entwickelt die Idee ihre Wärme, und am heißesten ist diese (das heißt sie thut ihre größten Wirkungen), wenn der Glaube an die Idee schon wieder im Sinken ist.“ Der Glaube an den Positivismus war bei ihm immer „im Sinken“, darum machte er ihn so heiß. An Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ mag man denken, die aus einer freilich andersartigen Übergangsstimmung herausgeschrieben uns Lessing zeigt, wie auch er „stampft und glüht“ und allerlei wittert und zu sehen beginnt, was er seine schwächeren Mitschüler noch nicht merken lassen will.

Aber auch sachlich strebt Nietzsche an den verschiedensten Punkten über seinen damaligen positivistischen Standpunkt immer schon hinaus. Der Mann, der allem Idealismus abgesagt hat, macht aus dem erkennenden Menschen sofort wieder ein Ideal, in ihm fand er damals den höheren Menschen. Und während er alle Religion verwirft, stimmt er sich geradezu religiös auf dieses neugewonnene Ideal. Überhaupt ist er nicht so irreligiös, wie er uns in seiner zweiten Periode erscheint und wie er es in seiner dritten so laut und schreiend verkündigt. Das hängt bei ihm mit dem Glücksverlangen zusammen, das ihn erfüllt, wenn er „ehrlich“ spricht; so kommt das alte Herz mit seinen heißen Trieben und übermächtigen

Instinkten immer wieder zu Wort. Auch das Verlangen nach Wahrheit wird bei ihm zur Begierde und bricht hervor aus tiefster innerster Not.

So nennt er sich in jener Zeit mit Recht ein gemischtes Wesen, bald von Feuer durchglüht, bald vom Geist durchkältet. Der Geist ist es, der uns rettet, daß wir nicht ganz verglühen und verkohlen. Aber nicht, wie er meint, vom Feuer erlöst, sondern von ihm getrieben schreitet er „von Meinung zu Meinung, durch den Wechsel der Parteien, als edler Verräter aller Dinge, die überhaupt verraten werden können — und dennoch ohne ein Gefühl der Schuld". Dabei fühlt er sich als „Wanderer" — diesen Ausdruck, den Hölderlin von Empedokles gebraucht hat, wendet er auf sich an; „Wanderbücher" nennt er seine Schriften aus dieser Zeit —, aber als ein Wanderer im Reiche der Schatten, in der Einsamkeit seiner Gedanken, die noch schattenhaft sind und doch zugleich Abschattungen seines Wesens und die wie die Homerischen Schatten in der Unterwelt nur darauf warten, mit seinem Herzblut getränkt und dadurch lebendig zu werden. Von diesem Wanderer heißt es: „Wer nur einigermaßen zur Freiheit der Vernunft kommen will, darf lange Zeit auf Erden sich nicht anders fühlen, denn als Wanderer, und nicht einmal als Reisender nach einem letzten Ziele: denn dieses giebt es nicht. Wohl aber will er zusehen und die Augen dafür offen haben, was alles in der Welt eigentlich vorgeht; deshalb darf er sein Herz nicht allzu fest an alles Einzelne anhängen; es muß in ihm selber etwas Wanderndes sein, das seine Freude an dem Wechsel und der Vergänglichkeit habe. Freilich werden einem solchen Menschen böse Nächte kommen, wo er müde ist und das Thor der Stadt, welche ihm Rast bieten sollte, verschlossen findet; vielleicht daß noch dazu, wie im Orient, die Wüste bis an das Thor reicht, daß die Raubtiere bald ferner

bald näher her heulen, daß ein starker Wind sich erhebt, daß Räuber ihm seine Zugtiere wegführen. Dann sinkt für ihn wohl die schreckliche Nacht wie eine zweite Wüste auf die Wüste, und sein Herz wird des Wanderns müde. Geht ihm dann die Morgensonne auf, glühend wie eine Gottheit des Zornes, öffnet sich die Stadt, so sieht er in den Gesichtern der hier Hausenden vielleicht noch mehr Wüste, Schmutz, Trug, Unsicherheit als vor den Thoren — und der Tag ist fast schlimmer als die Nacht. So mag es wohl einmal dem Wanderer ergehen; aber dann kommen, als Entgelt, die wonnevollen Morgen anderer Gegenden und Tage, wo er schon im Grauen des Lichts die Musenschwärme im Nebel des Gebirges nahe an sich vorübertanzen sieht, wo ihm nachher, wenn er still, in dem Gleichmaß der Vormittagsseele, unter Bäumen sich ergeht, aus deren Wipfeln und Laubverstecken heraus lauter gute und helle Dinge zugeworfen werden, die Geschenke aller jener freien Geister, die in Berg, Wald und Einsamkeit zu Hause sind und welche, gleich ihm, in ihrer bald fröhlichen, bald nachdenklichen Weise, Wanderer und Philosophen sind. Geboren aus den Geheimnissen der Frühe, sinnen sie darüber nach, wie der Tag zwischen dem zehnten und zwölften Glockenschlage ein so reines, durchleuchtetes, verklärt-heiteres Gesicht haben könne: sie suchen die Philosophie des Vormittages."

Diese Stelle steht im ersten Band von „Menschliches Allzumenschliches", sie zeigt, wie es in der Seele Nietzsches während jenes positivistischen Kaltwasserbades in Wirklichkeit aussah, stampfte und glühte. Das ist keine Philosophie, die man greifen und angreifen, für wahr oder für falsch erklären, kritisieren und widerlegen mag, das ist — Poesie, Gedanken- oder vielmehr Stimmungslyrik, und Lyrik liegt — jenseits von Wahr und Falsch. Diese Poesie flutet wie ein „warmer unterirdischer

Strom" durch seine damaligen Schriften, die man vor allem zwischen den Zeilen muß lesen und verstehen können.

Dieses Poetisch-Lyrische kam ihm — das zeigt die eben citierte Stelle — zunächst aus seiner Beziehung zur Natur, zu Berg, Wald und Einsamkeit; er philosophiert und dichtet im Freien, im Gehen, auf Bergen und am Meer; seine Gedanken sind Freilichtgedanken. Vor allem war es der Süden, Italien mit dem Meer, und die Alpen, Maria Sils mit seinen Bergen, die es ihm angethan. Jenen besingt er:

Das weiße Meer liegt eingeschlafen,
Und purpurn steht ein Segel drauf.
Fels, Feigenbäume, Turm und Hafen,
Idylle rings, Geblök' von Schafen, —
Unschuld des Südens, nimm mich auf!

und schreibt über ihn: „Ich habe nicht Kräfte genug für den Norden: dort herrschen schwerfällige und künstliche Seelen, die so beständig und notwendig an Maßregeln der Vorsicht arbeiten, als der Biber an seinem Bau. Unter ihnen habe ich meine ganze Jugend verlebt! Das fiel über mich her, als ich zum erstenmal den Abend über Neapel heraufkommen sah, mit seinem samtnen Grau und Rot des Himmels. Du hättest sterben können, ohne das zu sehen — Schauder, Mitleid mit mir, daß ich mein Leben damit anfing, alt zu sein, und Thränen und das Gefühl, noch gerettet zu sein im letzten Augenblick. Ich habe Geist genug für den Süden." Auch ein Wort über Bizet, er habe „ein Stück Süden der Musik entdeckt", gehört hierher.

Aus dem Engadin aber stammen die beiden bekannten Aphorismen „Et in Arcadia ego" und „Doppelgängerei der Natur". „Ich sah hinunter", heißt es im ersten, „über Hügelwellen, gegen einen milchgrünen See hin, durch Tannen und altersernste Fichten hindurch: Felsbrocken

aller Art um mich, der Boden bunt von Blumen und Gräsern. Eine Herde bewegte, streckte und dehnte sich vor mir; einzelne Kühe und Gruppen ferner, im schärfsten Abendlichte, neben dem Nadelgehölz; andere näher, dunkler; alles in Ruhe und Abendsättigung. Die Uhr zeigte gegen halb sechs. Der Stier der Herde war in den weißen schäumenden Bach getreten und ging langsam widerstrebend und nachgebend seinem stürzenden Laufe nach: so hatte er wohl seine Art von grimmigem Behagen. Zwei dunkelbraune Geschöpfe, bergamasker Herkunft, waren die Hirten: das Mädchen fast als Knabe gekleidet. Links Felsenhänge und Schneefelder über breiten Waldgürteln, rechts zwei ungeheure beeiste Zacken, hoch über mir, im Schleier des Sonnenduftes schwimmend, — alles groß, still und hell. Die gesamte Schönheit wirkte zum Schaudern und zur stummen Anbetung des Augenblicks ihrer Offenbarung; unwillkürlich, wie als ob es nichts Natürlicheres gäbe, stellte man sich in diese reine scharfe Lichtwelt (die gar nichts Sehnendes, Unzufriedenes, Erwartendes, Vor- und Zurückblickendes hatte) griechische Heroen hinein; man mußte wie Poussin und sein Schüler empfinden: heroisch zugleich und idyllisch. — Und so haben einzelne Menschen auch *gelebt*, so sich dauernd in der Welt und die Welt in sich *gefühlt*, und unter ihnen einer der größten Menschen, der Erfinder einer heroisch-idyllischen Art zu philosophieren: Epikur." Das ist wundervoll geschaut und wundervoll beschrieben. Tiefer ist die zweite Stelle, die zugleich auch Nietzsches Verwachsensein und sich Einsfühlen mit der Natur beweist: „In mancher Naturgegend entdecken wir uns selber wieder, mit angenehmem Grausen, es ist die schönste Doppelgängerei. — Wie glücklich muß der sein können, welcher jene Empfindung gerade *hier* hat, in dieser beständigen sonnigen Oktoberluft, in diesem schalkhaft glücklichen Spielen des

Windzuges von früh bis Abend, in dieser reinsten Helle und mäßigsten Kühle, in dem gesamten anmutig-ernsten Hügel-, Seen- und Waldcharakter dieser Hochebene, welche sich ohne Furcht neben die Schreckniſſe des ewigen Schnees hingelagert hat, hier, wo Italien und Finnland zum Bunde zusammengekommen sind und die Heimat aller silbernen Farbentöne der Natur zu sein scheint: — wie glücklich der, welcher sagen kann: es giebt gewiß viel Größeres und Schöneres in der Natur, dies aber ist mir innig und vertraut, blutsverwandt, ja noch mehr."

Dieses Zusammenfühlen mit der Natur ist nun doch wieder romantisch, aber hier auf ästhetischem Gebiet ist auch das Romantische berechtigt, unsere Art des Naturgefühls ist seit Rousseau keine andere als die „sentimentalische", wie sie Schiller nennt, ist diese romantische „Einfühlung", wie sie die Ästhetik seit Novalis bezeichnet. So lockten der Süden, das Meer und die Berge Nietzsches künstlerische Natur wieder hervor, die der Positivismus nur verdeckt, nicht vernichtet hatte, sie machten ihn, wie er sich hinfort so gern nannte, zum „Tänzer", der wie der Goethesche Euphorion von Höhe zu Höhe klimmt und einstweilen noch nicht ahnt, daß er so bald schon wie dieser herabstürzen und zerschellen muß. Das Schwerfällige und Plumpe ist ihm von da an die Sünde wider den heiligen Geist, der Teufel ist der Geist der Schwere, das Leichte, das Graziöse, das Schwebende und Rhythmische des Tanzes entzückt ihn und ist ihm Zeichen höherer Kultur. Er selbst fühlt sich als „Luftschifffahrer des Geistes".

In dieser Stimmung sieht er die Morgenröte eines neuen Tages. Der Positivismus war doch nur ein unnatürlicher Zwang gewesen, jetzt erst fühlt er sich wieder leicht und frei, glücklich und fröhlich, als er ihn von sich abschütteln kann, und darum giebt er seinen nächsten

Schriften den Titel „Morgenröte“ und „Die fröhliche Wissenschaft“. Die positivistische Aufklärungsperiode erscheint ihm nun selbst als „Dunkelzeit“, er kehrt sich von ihr ab der Sonne zu und schaut die ersten Strahlen einer neuen Morgenröte. Noch wehrt er sich freilich und redet von „Versuchungen des wissenschaftlichen Menschen“. Nicht die Leidenschaft zum Argument der Wahrheit machen! ruft er scheinbar anderen, den „Schwärmern“ zu und schildert ihren Zustand als den „der Lasterhaftigkeit des Intellekts“. „O über euer Martyrium! Über euren Sieg der heilig gesprochenen Lüge! Müßt ihr euch so viel Leides selber anthun? Müßt ihr?“ In Wahrheit ist es aber sein eigenes Martyrium und sein eigenes Muß. Und so sieht man, wie er innerlich der Versuchung bereits erlegen ist, sich bereits wieder „gegen die Tyrannei des Wahren“ auflehnt: „selbst wenn wir so toll wären, alle unsere Meinungen für wahr zu halten, so würden wir doch nicht wollen, daß sie allein existierten —: ich wüßte nicht, warum die Alleinherrschaft und Allmacht der Wahrheit zu wünschen wäre; mir genügte schon, daß sie eine große Macht habe. Aber sie muß kämpfen können und eine Gegnerschaft haben, und man muß sich von ihr im Unwahren ab und zu erholen können, — sonst wird sie uns langweilig, kraft- und geschmacklos werden und uns eben dazu auch machen.“

Und dabei half ihm der Positivismus selbst wieder, den Positivismus zu überwinden. Alles Erkennen ist individuell, ist relativ, die Welt ist nur Vorstellung, das ist die skeptische und phänomenalistische Wendung, die derselbe nimmt; also giebt es auch nach ihm keine Wahrheit, kein wirkliches Wissen, keine feste Überzeugung, alles ist höchstens wahrscheinlich. Und nun ist Nietzsche alsbald mit dem Gedanken da: „Wahrheit heißt für die Existenz des Menschen zweckmäßig“: so erwehrt er sich

der Tyrannei des Wahren; das zeigt sich namentlich wieder der Geschichte gegenüber. Ja rasch genug hat das Erkennen nur noch Wert, soweit es den Erkennenden glücklich macht und dadurch die Schönheit der Welt mehrt, alles, was da ist, sonniger macht; „die Erkenntnis legt ihre Schönheit nicht nur um die Dinge, sondern auf die Dauer in die Dinge". Damit sind wir glücklich wieder bei dem künstlerischen Thun und bei der Kunst angelangt. Jetzt erwacht oder besser: bricht wieder hervor die Sehnsucht nach den Dichtern: „O, wollten doch die Dichter wieder werden, was sie einstmals gewesen sein sollen — Seher, die uns etwas von dem Möglichen erzählen, von purpurglühenden Sternbildern und ganzen Milchstraßen des Schönen! Wo seid ihr, ihr Astronomen des Ideals?" So könnte auch Novalis gefühlt und gefragt haben. Und ebenso redet er wieder dem Gefühl und Affekt, dem Trieb und Instinkt das Wort. Die Philosophie ist ihm „nichts anderes als ein intellektueller Umweg eines persönlichen Triebes". Dieser, der Instinkt nach allen Dingen, die gerade ihm am besten schmecken, gerade ihm am zuträglichsten sind, ist in der Philosophie in Vernunft übersetzt und sucht in ihr Befriedigung durch den Umweg des Kopfes. Damit hat der Positivismus ein Ende, und dazu gehört nun bei Nietzsche natürlich, daß er wie früher von Wagner so jetzt auch von Paul Rée persönlich Abschied nimmt: „wir waren Freunde und sind uns fremd geworden".

Noch darf aber an dieser Stelle eines nicht ungesagt bleiben, weil hier vor allem seine Stärke und seine Größe liegt. Nietzsche war ein Mann der Schmerzen, Hunderte von Tagen liegt er, ein rechter Schmerzenreich, in der unsäglichen Qual seiner Migräne danieder, und mitten aus diesem qualvollen Zustande heraus dennoch das Tanzen und Fröhlichsein, das Fliegen und das Lachen! In Schmerzen ist

die fröhliche Wissenschaft empfangen und geboren worden. Und daher ist es kein Wunder, daß diese den Schmerzen abgerungene Fröhlichkeit eine erzwungene und unheimliche ist. Den Wert des Leidens hat Nietzsche verstanden wie wenige und deshalb auch das Leiden nie missen mögen; darum ist keine wirkliche Fröhlichkeit in ihm, sondern nur die große Sehnsucht nach etwas, das er nicht hat, die Sehnsucht des Leidenden und Kranken nach der Gesundheit, die ihm fehlt. Und dabei zeigt sich eine neue Seite des Tragischen in ihm. Es giebt eine Art unter Thränen und Schmerzen zu lachen und heiter zu sein — es ist der Humor. Aber just diese Art über den Schmerz hinwegzukommen war Nietzsche definitiv versagt, er ist gänzlich humorlos. Deshalb ist Nietzsche mit seinem Schmerz nicht fertig geworden, er bleibt ein Mann der Sehnsucht, der es nie zum Glück des Besitzens bringt. Und daher macht gerade „die fröhliche Wissenschaft" einen so tragischen Eindruck, unter Schmerzen ist sie entstanden, ausdrücklich hebt an ihrem Ende die Tragödie an. Incipit tragoedia — damit endigt die zweite Periode und beginnt die Zeit Zarathustras.

Zu ihr weiterzugehen ist es auch für uns an der Zeit; sie ist ja fraglos die wichtigste, weil selbständigste im Leben und Philosophieren Nietzsches, auch die bekannteste und am lautesten gepriesene: an Zarathustra denkt man, wenn man von Nietzsche redet. Aber darum wird man doch fragen dürfen, ob es auch die am besten gekannte und am richtigsten verstandene ist.

Dritte Periode.

Zarathustra und seine Verkündigung.

I. Nietzsche als Dichter.

1. Epigrammatisches und Lyrisches.

Morgenröte und fröhliche Wissenschaft sind Übergangsbücher. Das Feuer, das auch in „Menschliches Allzumenschliches" unterirdisch fortgebrannt hatte, es schlägt immer mehr durch, Instinkt, Gefühl, Affekt, die vom Erkennen auf Eis gelegt erfrieren sollten, überwältigten dieses aufs neue. Erst wehrte sich Nietzsche dagegen wie gegen eine Versuchung, ohne doch auf die Lust wenigstens mit der Gefahr zu spielen verzichten zu wollen; dann wünschte er es, und endlich jubelte er ihm laut entgegen. „Es giebt so viele Morgenröten, die noch nicht geleuchtet haben", jetzt umleuchtet ihn eine ganz neue, „die goldene Morgenröte am Horizont all seines zukünftigen Lebens". Aber eben deswegen ist es jetzt auch nicht mehr Wissenschaft, sondern — das muß ganz entschieden betont werden — Dichtung. Um Wissenschaft zu geben und zu treiben, dazu fehlt es Nietzsche an positivem Wissen: er hatte es sich erwerben wollen, aber nicht erwerben können, sein Gesundheitszustand hinderte ihn, ein Gelehrter zu werden oder zu bleiben; nun gut, was er nicht kann, das will er auch nicht, und was er nicht weiß, das erdichtet er; so macht er sich aus dem Mangel und der Schwäche eine

Tugend und einen Ruhm zurecht. Es entsprach dies aber zugleich auch seiner ganz souveränen Individualität: er lernt nicht, sondern er dekretiert, er erwirbt nicht Fremdes, sondern er schafft Eigenes; „wir wissen zu wenig und sind schlechte Lerner, so müssen wir schon lügen"; also lügt er, sagt er doch selber: „die Dichter lügen zu viel; aber auch Zarathustra ist ein Dichter"; wir aber sagen höflicher: er dichtet. Als Mann der Wissenschaft war Nietzsche arm und wurde es immer mehr, sowohl dem Naturerkennen als der Geschichte gegenüber; als Dichter wird er reich und immer reicher. Um ein Mann der Wissenschaft zu sein, dazu fehlt ihm die Objektivität, der Verzicht auf das Persönliche; dagegen ist es das Recht des Lyrikers, ganz persönlich und subjektiv sich und nur sich zu geben und seine Innerlichkeit zur Darstellung zu bringen. Persönlicher ist er darum nie gewesen als jetzt, und er war doch immer nur und ganz persönlich.

So beginnen denn nun zum erstenmal in „der fröhlichen Wissenschaft" Verse in seine Schriften einzudringen. „Scherz, List und Rache" bildete das Vorspiel dazu „in deutschen Reimen", und als Anhang wurden ihr in der zweiten Auflage die „Lieder des Prinzen Vogelfrei" angefügt. Dreifach hat sich Nietzsche als Dichter versucht, in Epigrammen, in lyrischen Gedichten und in Prosa. Die Epigramme bieten nichts Neues, es sind gereimte Aphorismen, die sich von den ungereimten nur dadurch unterscheiden, daß diese letzteren besser, weil nicht behindert sind durch den Zwang von Versmaß und Reim. Anderen erlaubt der Vers wohl gelegentlich etwas, was sich in Prosa verbietet; aber Nietzsche läßt sich auch in Prosa nichts verbieten, daher bedurfte es für ihn der poetischen Licenz nicht. Ich gebe drei dieser Epigramme als Beispiele, die mir die gelungensten zu sein scheinen und die zugleich inhaltlich für die Übergangsperiode charakteristisch sind.

Ecce homo.

Ja! ich weiß, woher ich stamme!
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr' ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!

Bei der dritten Häutung.

Schon krümmt und bricht sich mir die Haut,
Schon giert mit neuem Drange,
So viel sie Erde schon verdaut,
Nach Erd' in mir die Schlange.
Schon kriech' ich zwischen Stein und Gras
Hungrig auf krummer Fährte,
Zu essen das, was stets ich aß,
Dich, Schlangenkost, dich, Erde!

Meine Härte.

Ich muß weg über hundert Stufen,
Ich muß empor und hör' euch rufen:
„Hart bist du! Sind wir denn von Stein?" —
Ich muß weg über hundert Stufen,
Und niemand möchte Stufe sein.

Lou Andreas-Salomé, die verständnisvolle, aber ehrliche Freundin, hat das zweite ein „schlechtes Verschen" genannt, und das Schlechte daran ist das ganz Subjektive, das dem Epigramm nicht ansteht. Selbstbekenntnisse in Epigrammenform — das ist eine Unform; aber sachlich hat er darin seinen Zustand ganz richtig beschrieben — das Glühen, das Gieren, das neue Ziel.

Dagegen ist nun dieses Subjektive um so mehr lyrisch, und so finden sich denn auch in der That unter Nietzsches Liedern wahre Perlen. Die Verschlingung von rein poetischer Naturanschauung und philosophischem Ideengehalt, die sich ganz ungesucht einstellt, fällt besonders auf, und dazu kommt dann eine Kühnheit der Ideen-

associationen und der Wortkompositionen, ein Wohllaut und eine Musik der Sprache, wie bei den allergrößten Lyrikern. Am höchsten stelle ich nach allen diesen Seiten die sechs ersten Strophen „An den Mistral“:

Mistral-Wind, du Wolken-Jäger,
Trübsal-Mörder, Himmels-Feger,
Brausender, wie lieb' ich dich!
Sind wir zwei nicht eines Schoßes
Erstlingsgabe, eines Loses
Vorbestimmte ewiglich?

Hier auf glatten Felsenwegen
Lauf ich tanzend dir entgegen,
Tanzend, wie du pfeifst und singst:
Der du ohne Schiff und Ruder
Als der Freiheit freister Bruder
über wilde Meere springst.

Kaum erwacht, hört' ich dein Rufen,
Stürmte zu den Felsenstufen,
Hin zur gelben Wand am Meer.
Heil! da kamst du schon gleich hellen
Diamantnen Stromesschnellen
Sieghaft von den Bergen her.

Auf den ebnen Himmels-Tennen
Sah ich deine Rosse rennen,
Sah den Wagen, der dich trägt,
Sah die Hand dir selber zücken,
Wenn sie auf der Rosse Rücken
Blitzesgleich die Geißel schlägt, —

Sah dich aus dem Wagen springen,
Schneller dich hinabzuschwingen,
Sah dich wie zum Pfeil verkürzt
Senkrecht in die Tiefe stoßen, —
Wie ein Goldstrahl durch die Rosen
Erster Morgenröten stürzt.

Tanze nun auf tausend Rücken,
Wellen-Rücken, Wellen-Tücken —

Heil, wer neue Tänze schafft!
Tanzen wir in tausend Weisen,
Frei — sei unsre Kunst geheißen,
Fröhlich — unsre Wissenschaft!

Aber je schöner und großartiger dieser erste Teil des Gedichts, desto mehr fällt die zweite Hälfte ab, die ich deshalb hier auch nicht unterdrücken darf:

Raffen wir von jeder Blume
Eine Blüte uns zum Ruhme
Und zwei Blätter noch zum Kranz!
Tanzen wir gleich Troubadouren
Zwischen Heiligen und Huren,
Zwischen Gott und Welt den Tanz!

Wer nicht tanzen kann mit Winden,
Wer sich wickeln muß mit Binden,
Angebunden, Krüppel-Greis,
Wer da gleicht den Heuchel-Hänsen,
Ehren-Tölpeln, Tugend-Gänsen,
Fort aus unserm Paradeis!

Wirbeln wir den Staub der Straßen
Allen Kranken in die Nasen,
Scheuchen wir die Kranken-Brut!
Lösen wir die ganze Küste
Von dem Odem dürrer Brüste,
Von den Augen ohne Mut!

Jagen wir die Himmels-Trüber,
Welten-Schwärzer, Wolken-Schieber,
Hellen wir das Himmelreich!
Brausen wir . . . o aller freien
Geister Geist, mit dir zu zweien
Braust mein Glück dem Sturme gleich. —

— Und daß ewig das Gedächtnis
Solchen Glücks, nimm sein Vermächtnis,
Nimm den Kranz hier mit hinauf!
Wirf ihn höher, ferner, weiter,
Stürm empor die Himmelsleiter,
Häng ihn — an den Sternen auf!

Es zeigt sich hier ein für Nietzsche geradezu Typisches: es ist, wie wenn die poetische Kraft nicht durchreiche, um das ganze Gedicht auf der Anfangshöhe zu erhalten, wie wenn sie vor dem Ende erlahme. Zugleich steckt aber auch etwas von der Ironie Heines darin, das „Doktor, sind Sie des Teufels", mit dem dieser große Antiromantiker die Romantik in sich selber absichtlich verhöhnt und überwindet, grinst uns bei dem Romantiker Nietzsche unbewußt und unbeabsichtigt zwischendurch entgegen; die Töne werden rasch grell, einzelnes klingt geradezu burlesk, barock und bizarr; die Fülle wird zur Überfülle, das alte Dionysische bricht in aller Ungezähmtheit hervor; weil es nicht ohne Gewaltsamkeit abgeht, fehlt es auch nicht an Geschmacklosigkeiten und ganz äußerlichen Wortassociationen. Und endlich möchte ich, wie schon früher angedeutet, glauben, daß gerade auf diesem ihm doch fremden Gebiete das Fremdartige und Ungesunde in seiner Stimmung zuerst vernehmlich und spürbar werde, bis es allmählich stark und grell auch in der Prosa zum Ausdruck kommt, wie umgekehrt Hölderlin in der ihm fremderen Prosa früher Spuren der Verwirrung zeigt als in der geläufigeren Versform. Noch deutlicher wird das in den beiden 1885/86 zu dem Nachgesang „aus hohen Bergen" hinzugedichteten Strophen oder in dem letzten der im Sommer 1888 entstandenen Dionysos-Dithyramben „Ruhm und Ewigkeit".

Fast in allen seinen Gedichten ist Nietzsche Gedankenlyriker, nur ausnahmsweise findet sich ein rein Lyrisches oder Balladenhaftes darunter, er dichtet als Denker. Aber trotzdem drängt sich auch in diese Dichtungen überall die überquellende Subjektivität ein, auch sie sind immer nur Darstellung seiner aus ganz individuellen Stimmungen stammenden Gedanken. Bei Schillers Gedankenlyrik — man denke an jenes wundervolle „Das Ideal und das

Leben" — ist wirklich die Angst des Irdischen weggeworfen, bei Nietzsche ist gerade diese Angst nirgends überwunden, er eignet jenen dunkeln Mächten, die niemands Kunst vertraulich machen kann und die dem Menschen sein Schicksal flechten: so ist er mitten in der Gedankendichtung doch nur Stimmungslyriker.

Unendlich viel reiner und schöner als diese Poesie in Versen ist nun aber doch im Zarathustra die lyrische Prosa des „Ja- und Amenlieds" mit seinem immer wiederkehrenden Refrain „denn ich liebe dich, o Ewigkeit!" Und so denken wir, auch wenn wir ihn Dichter nennen, vielmehr an seine Prosa, als an seine Verse. In ihr vor allem herrscht fast durchweg jener Wohllaut und jene Musik, die wir oben einzelnen seiner lyrischen Gedichte nachrühmten. Weil Nietzsche um seiner schwachen Augen willen wenig lesen kann, muß er hören, lauschen, aufhorchen, und daher ist auch sein Stil nirgends toter Buchstil, sondern lebendige wohlklingende Rede. Und so besteht sein Verdienst als Stilist vor allem darin, der schlottrigen Prosa namentlich auch unserer deutschen Jugend das Gegenbild eines wirklichen „Stils" entgegengestellt zu haben, „stilisiert" möchte ich seine Prosa nennen. Das verdankt er schließlich doch zuerst seiner Philologie: er konnte lesen, „gut lesen, d. h. langsam, tief, rück- und vorsichtig, mit zarten Fingern und Augen lesen", sie lehrte ihn die „Goldschmiedekunst und -kennerschaft des Wortes" und gab ihm den Sinn für den Stil; darum schrieb er auch gut und hatte er Stil. Seinen Stil, natürlich! Buffons Wort „le style est l'homme même" trifft bei ihm ganz eigentlich zu, deshalb läßt sich sein Stil auch nicht nachahmen, lernen kann man von ihm nur, daß man, nicht wie man individuell schreiben soll.

Am eigenartigsten zeigt sich diese individuelle Prosa

im Zarathustra; doch von ihm reden wir besser im Zusammenhang und im ganzen.

2. Also sprach Zarathustra.

Das Buch ist ein Dichterwerk — schon der Entstehung nach; Nietzsche legt Wert darauf, daß jeder der drei ersten Teile ein Zehntagewerk sei, und deutet damit auf die inspirationsartige Konzeption dazu hin. Und ebenso ist die Sprache dichterisch, das empfindet man vom ersten bis zum letzten Wort. Über sie und die Absicht, die er mit ihr hatte, äußert er sich selber so: „Die Sprache Luthers („gegen die gehalten fast alles übrige nur Litteratur ist") und die poetische Form der Bibel als Grundlage einer neuen deutschen Poesie — das ist meine Erfindung. Das Antikisieren, das Reimwesen — alles falsch und redet nicht tief genug zu uns: oder gar der Stabreim Wagners!" Und es ist wahr, in einzelnen Stellen erinnert seine Sprache an Biblisches, an Psalmen und Hohes Lied; auch an die erhabene Naturanschauung des Buches Hiob und an die grandiose Phantastik der Apokalypse gemahnt sie zuweilen. Und doch! man höre z. B. eine der schönsten Stellen des Buches aus dem Tanzlied: „Wohl bin ich ein Wald und eine Nacht dunkler Bäume: doch wer sich vor meinem Dunkel nicht scheut, der findet auch Rosenhänge unter meinen Cypressen. Und auch den kleinen Gott findet er wohl, der den Mädchen der liebste ist: neben dem Brunnen liegt er, still, mit geschlossenen Augen. Wahrlich, am hellen Tag schlief er mir ein, der Tagedieb! Haschte er wohl zu viel nach Schmetterlingen?" oder den Anfang des Grablieds: „Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame: dort sind auch die Gräber meiner Jugend. Dahin will ich einen immergrünen Kranz des Lebens tragen"; oder die ersten Worte „Von dem Erhabenen": „Still ist der Grund meines Meeres: wer er-

riete wohl, daß er scherzhafte Ungeheuer birgt! Unerschütterlich ist meine Tiefe: aber sie glänzt von schwimmenden Rätseln und Gelächtern"; oder auf dem Ölberge: „Der Winter, ein schlimmer Gast, sitzt bei mir zu Hause; blau sind meine Hände von seiner Freundschaft Händedruck"; und nachher: „Des Morgens zur frühen Stunde, da der Eimer am Brunnen klirrt, und die Rosse warm durch graue Gassen wiehern: — Ungeduldig warte ich da, daß mir endlich der lichte Himmel aufgehe, der schneebärtige Winter-Himmel, der Grau- und Weißkopf, — der Winter-Himmel, der schweigsame, der oft noch seine Sonne verschweigt". Das erinnert doch in seinen Bildern weit mehr an Böcklin als an die Bibel, ist ganz modern, impressionistisch und Pleinair.

Modern freilich nicht im Sinne des Naturalismus, mit diesem war Nietzsche zugleich mit dem Positivismus fertig geworden, sondern ein Neues bahnt sich an, der Symbolismus. Alle Kunst ist symbolisch, symbolistisch aber ist eine specifische Richtung, ein besonderer Stil in der modernen Kunst, der zwischen dem Mystischen und Allegorischen die Mitte hält und für Nietzsche mit seiner Vorliebe für das Versteckenspielen und Maskentragen ganz besonders paßt. Hier besagt das anschauliche und angeschaute Bild ein Anderes, Tieferes, es bedeutet etwas, es steckt etwas dahinter, ein Rätsel, ein Geheimnis; und wenn man nach Durchbrechung der ersten Hülle den Kern zu haben und zu fassen glaubt, so hat der noch einmal eine Hülle, und hinter der steckt wieder etwas noch Tieferes, ein ganz besonders Feines und Delikates, nur für erlesene Geister Bestimmtes; und vielleicht ist das noch nicht einmal das Letzte, das Allerintimste ist nur den ganz Intimen zugänglich. So geht ein Ahnen, ein Lauschen, ein Anempfinden und Herausfühlen durch das Ganze, im Hell- und Halbdunkel liegt es wie eine ferne schöne Küste im Duft

verschwimmend da und lockt den kühnen und feinfühligen Deuter zum Verstehenwollen und Rätsellösen; der Mysticismus wird zur Mystifikation. In diesem Sinne ist der Zarathustra symbolistisch. Für Nietzsche paßte das besonders, da er sich ja so gern Maske um Maske vorband, den Vordergrund von der Perspektive unterschied und die Distanzen liebte. Und es war ein Stück seiner Romantik, die freilich nicht für die Vergangenheit schwärmt, wie die von Tieck oder Novalis, aber mit derselben „Lügenhaftigkeit" die Zukunft ahnungsvoll vorausnimmt und sich sehnend nach ihr streckt.

Weil aber das Mystische immer dunkel bleibt und sich rational nie ganz auflösen läßt, so ist auch die Deutung des Zarathustra schwierig, und ich will gern gestehen, daß auch mir manches dunkel und verschlossen geblieben ist. Ich würde das schwerer nehmen und denken, daß man doch ganz anders Nietzscheaner sein müsse, als ich es — nicht bin, und die Schuld somit an mir liege. Ganz im stillen bin ich freilich der Meinung — in der Atmosphäre Nietzsches kommt man zu solchen Anwandlungen von Selbstüberhebung —, daß ich das Buch doch noch besser verstehe, als die meisten seiner besonders großwortigen Anhänger, von denen sich etliche ja sogar von der läppischen Satire „Unter den Geistern der sieben Embryonen Zarathustras"[1]) haben nasführen lassen. Doch sei es wie es sei, ich habe bei diesem Nicht-ganz-verstehen einen, der mich in Schutz nimmt, und das ist — Nietzsche selber. Unter den nachgelassenen Werken finden wir das Bruchstück einer Vorrede zu einer Zarathustra-Erklärung oder doch zu einer Art „vorläufigem Glossarium"; und um 1886 trug er sich mit der Absicht, „Briefe an einen

1) In den Preußischen Jahrbüchern, Bd. 92, 1898, S. 385 bis 396; vgl. dazu Bd. 93, S. 94—101.

philosophischen Freund bei Gelegenheit von Also sprach Zarathustra" zu schreiben. Wenn also Nietzsche selbst ein derartiges Kommentieren durch den Autor für nötig hielt, so wird es auch wohl nötig sein, und ohne eine solche Erklärung nicht zum vollen Verständnis durchzudringen ist dann keine Schande. Es ist damit ähnlich wie mit Dantes göttlicher Komödie oder mit dem zweiten Teil des Faust, zumal auch hier allerlei Zeitanspielungen hineingeheimnist sind. So soll unter den Gästen des vierten Teiles auch — Dühring sein! wer wüßte das ohne den Nachlaß, der allerlei Material zur Erklärung beibringt? Aber auf der anderen Seite fehlt uns doch der Schlüssel zum Verständnis des Zarathustra nicht, er steckt in der Entwickelung Nietzsches bis zum Augenblick seiner Entstehung; und was er nachher noch schreibt, vor allem „Jenseits von Gut und Böse" und „Zur Genealogie der Moral", ist nur die weitere, der poetischen Einkleidung bare Ausführung zum Zarathustra. Und so meine ich: soweit man Nietzsche überhaupt versteht, versteht man auch dieses Buch; es ist zwar schwerlich, wie er glaubte, das tiefste, aber es ist gewiß das persönlichste Buch, das wir haben. Bei der Auflösung jeder bedeutenden Persönlichkeit aber bleibt ein Unverstandenes und Unverstehbares, ein irrationaler Rest zurück.

Übrigens wird das Verständnis noch durch einen anderen Umstand erschwert: wir haben Zarathustra nicht ganz. Das Werk zerfällt jetzt in vier Teile; ursprünglich hatte es deren nur drei, der vierte kam 1885 in 40 Abzügen „nur für meine Freunde, nicht für die Öffentlichkeit" heraus und sollte nur ein Zwischenspiel sein; der eigentliche Abschluß dagegen fehlt, doch haben wir im Nachlaß dazu nicht nur eine Skizze, sondern sogar fünf verschiedene Pläne. Gerade dieser Schlußteil aber würde uns den Zarathustra erst recht als Dichtung,

als eine Art Drama haben empfinden und verstehen lassen.

Diese dichterische Einkleidung, die doch mehr ist als ein Kleid, den dramatischen Aufbau und die Komposition des Ganzen müssen wir nun zuerst kennen lernen. Im Mittelpunkt steht Zarathustra. In seiner Jugend hatte Nietzsche Empedokles zum Helden eines Dramas machen wollen, den tragischen Philosophen und Pessimisten der Griechen. An ihn erinnert manches, und dennoch ist es falsch, jenen Trauerspiel-Empedokles mit Fritz Kögel „einen umgekehrten Zarathustra" zu nennen. Zarathustra ist ein anderer, ist nicht in der alten Weise tragisch oder pessimistisch, gerade deshalb ist er an die Stelle des Empedokles getreten. Über die Wahl dieser Persönlichkeit sagt Nietzsche selbst: „Ich mußte Zarathustra, einem Perser, die Ehre geben: Perser haben zuerst Geschichte im ganzen großen gedacht. Eine Abfolge von Entwickelungen, jeder präsidiert ein Prophet. Jeder Prophet hat seinen Hazar, sein Reich von tausend Jahren." Ich glaube nicht, daß das alles erklärt — ein Prophet und ein Perser, ja; aber vor allem ein Religionsstifter, und das darf weder Christus — bei dem Antichristen — noch Buddha sein — der Schopenhauersche Mensch mit seinem Pessimismus und seiner asketische Heiligkeit ist überwunden; also blieb für den in Religionsgeschichte schwerlich sonderlich versierten Nietzsche, der z. B. Hazar statt Hazâra schreibt, nur Zarathustra übrig als der Stifter einer Religion der Lebensförderung und Thatkraft, in der die Menschen als Wettkämpfer den Göttern zur Seite treten und das Kommen des Reiches herbeiführen helfen. Das scheint mir die Wahl des neuen Helden zu erklären; im übrigen aber hat der Nietzscheesche Zarathustra mit dem historischen gar nichts zu schaffen.

„Als Zarathustra dreißig Jahre alt war, verließ er

seine Heimat und den See Urmi und ging in das Gebirge. Hier genoß er seines Geistes und seiner Einsamkeit und wurde dessen zehn Jahre nicht müde. Endlich aber verwandelte sich sein Herz", und er beschloß wieder Mensch zu werden und von seiner Weisheit zu verschenken und auszuteilen; dazu mußte er in die Tiefe herabsteigen; „also begann Zarathustras Untergang". Allein das Volk verstand ihn nicht, lachte ihn aus und haßte ihn; vor allen haßten ihn die Gläubigen des rechten Glaubens und nannten ihn die Gefahr der Menge. So ging er aus der Stadt und sang sein Lied den Einsiedlern und den Zweisiedlern und wer Ohren hatte für Unerhörtes. Und nun beginnen die Reden Zarathustras an seine Jünger, der lehrhafte Teil des Werkes, wenn sich auch die Lehre an allerlei symbolische Handlungen und Geschehnisse, auch wunderbare, an Träume und Gesichte anknüpft, wie die Reden Jesu im Johannes-Evangelium. Oder es sind neben Reden an andere auch Monologe, namentlich im dritten Teil, oder Unterhaltungen Zarathustras mit seinen Tieren, dem Adler und der Schlange. Erst im vierten Teil kommt dramatisches Leben: zuerst das Honigopfer auf einem hohen Berg, wobei sich Zarathustra nach längerer Pause wieder zum Austeilen und Schenken von seiner Fülle entschließt; dann der Notschrei, der Zarathustra aus seiner Höhle lockt; und nun finden sich alle ein, die diesen Schrei zusammen ausgestoßen haben, die höheren Menschen, die bedrängt und verkümmert sind in ihrer Gegenwartswelt und sich aus dieser wegsehnen: „alle Art von wahnsinniger Entartung höherer Naturen kommt in Verzweiflung an ihn heran". Es sollte ein grandioses und gestaltenreiches Zeitbild werden, in dem Nietzsche allerlei Typen von solchen, die in der Gegenwart und an ihr verkümmern und zu Grunde gehen, vorführen wollte; ausdrücklich nennt er z. B. Dühring als einen, der „durch Isolation zu Grunde gerichtet" sei;

auf ihn war er wohl durch Heinrich von Stein, der ihn in Sils Maria besuchte, neuerdings wieder aufmerksam geworden. Schließlich erscheinen neben dem traurigen Wahrsager aber doch nur die beiden Könige mit dem Esel, der Gewissenhafte des Geistes mit dem Gehirn des Blutegels, der alte Zauberer, der Papst außer Dienst, der häßlichste Mensch, „welcher sich dekorieren muß (historischer Sinn) und immer ein neues Gewand sucht, um seinen Anblick erträglich zu machen", der freiwillige Bettler, der Schatten oder Wanderer, „der sein Volk verlernt hat zu lieben, weil er viele Völker liebt, der gute Europäer". Sie alle schickt Zarathustra nach seiner Höhle. Bei seiner Rückkehr findet er sie dort beisammen und feiert mit ihnen das Abendmahl, bei dem von nichts anderem geredet wird als vom höheren Menschen, und darauf in trunkenem Übermut das blasphemische Eselsfest. Und nun kommt zuerst die tiefe, tiefe Mitternacht; aber schon ahnt Zarathustra ein Gewaltiges, das herannaht, sein Morgen, sein Tag hebt an: „herauf nun, herauf, du großer Mittag!"

Das ist natürlich kein Schluß und ist nicht das Ende. Es fehlt ja ein Doppeltes, die Antwort auf die zwei Fragen: was wird aus Zarathustra? und was wird aus seiner Sache? Nietzsche „sprach öfter davon, daß er seinem Sohne Zarathustra erst noch zu einem schönen Tod verhelfen müsse"; „er läßt mir sonst keine Ruhe". Empedokles hatte tragisch enden sollen, Zarathustras Ende muß ein schönes, muß Euthanasie sein, wenngleich auch hier ein Tragisches durchklingt. Im Anfang, namentlich im zweiten der uns erhaltenen Pläne steht dieses Tragische noch im Vordergrund: als seine Jünger an Zarathustra irre werden und sich von ihm abwenden, will ihn Pana, das Weib, das ihn liebt, aus Mitleid töten. „Im Augenblick, wo sie den Dolch führt, versteht Zarathustra alles und stirbt am Schmerz über dieses Mit-

leiden." Dieses Novellistisch-Persönliche ließ aber Nietzsche alsbald wieder fallen. Im dritten Plan stirbt Zarathustra „vor Schmerz darüber, welches Leid er (durch seine Lehre) geschaffen"; das Tragische liegt also hier in der Sache, die er vertritt. Dagegen in den beiden letzten Entwürfen überwiegt — wie ich glaube künstlerisch und sachlich mit Recht — das Glück: „er stirbt vor Glück" über die Zustimmung der Festversammlung zu seiner Lehre, stirbt „alle seine Erlebnisse segnend und als Segnender sterbend", und den Schluß des Ganzen bilden dann „die Reden der Gelobenden an seiner Leiche", d. h. also derer, die sich über seinen Tod hinaus zu ihm bekennen.

Wichtiger aber als das schöne Ende Zarathustras ist der Sieg seiner Sache, der Triumph seiner Lehre, die Aufrichtung seines Reichs. Seine Lehre, sein Reich! Der Dichter wird wieder zum Denker, die Zarathustrapoesie zur Zarathustraphilosophie. Und hier liegt auch die Antwort auf die Frage, warum Nietzsche diesen letzten Schlußteil nicht geschrieben habe. Weil er kein Dramatiker ist, das wissen wir schon aus dem Empedoklesfragment; weil ihm das Positive zu gestalten immer schwer fällt, das wissen wir aus seinen Vorträgen über die Zukunft unserer Bildungsanstalten; weil er Kulturkritiker, nicht Geschichtsphilosoph ist, das wissen wir von seinem Verhältnis zur Geschichte her. Der Hauptgrund aber fehlt noch, ihn werden wir entdecken, wenn wir nun zum Lehr- und Ideengehalt des Zarathustra weitergehen, wie er in „Also sprach Zarathustra" in poetischer Form niedergelegt und in den Lehrschriften der dritten Periode weiter ausgeführt ist. Sie dürfen wir daher von der Verkündigung Zarathustras nicht trennen, Nietzsche ist als Dichter Philosoph, das ist in ihm beides eins.

II. Zarathustras Verkündigung.

Womit ist hier zu beginnen? Mit dem natürlich, was im Mittelpunkt steht, und das ist der Übermensch, wird man sagen. So, wie das Werk heute vor uns steht, vielleicht ja; so, wie es geplant und gemeint war, sicherlich nein. Da tritt vielmehr ein anderes voran, das seit 1881 Nietzsches Gedanken beherrscht und die Lehre vom Übermenschen lediglich als ein Sekundäres aus sich hat herauswachsen lassen: das ist der Gedanke von „der Wiederkunft des Gleichen", von der ewigen Wiederkehr der Dinge. Davon muß deshalb zuerst die Rede sein.

1. Die Wiederkunft des Gleichen.

Auch in der uns vorliegenden Gestalt des Zarathustra fehlt diese Lehre nicht, wir finden sie in den zwei einander korrespondierenden Kapiteln des dritten Teils „vom Gesicht und Rätsel" und „der Genesende"; dort unter dem Bild von den zwei Wegen, die am Thorweg zusammenkommen und die niemand noch zu Ende ging: müssen wir nicht beide Gassen laufen? muß nicht, was laufen kann von allen Dingen, schon einmal diese Gasse gelaufen sein? müssen wir nicht alle schon dagewesen sein? — und wiederkommen und in jener anderen Gasse laufen, hinaus, vor uns, in dieser langen schaurigen Gasse — müssen wir nicht ewig wiederkommen? Und noch direkter im Kapitel vom Genesenden, wo Zarathustra von seinen Tieren als „der Lehrer der ewigen Wiederkunft" gefeiert und — getröstet wird. Aber diese Lehre steht in diesem Buch doch fast wie ein Rätsel, als ein Unbegreifliches und Staunenerregendes wie die Porta Nigra in Trier da. Erst in dem geplanten Schlußteil sollte davon deutlicher die Rede sein: die Verkündigung dieser großen Lehre von der Wiederkunft des Gleichen ist der entscheidende Punkt; wie die Menschen

diese Lehre aufnehmen, davon hängt es ab, ob Zarathustra tragisch oder siegreich endet. Allein für uns bliebe sie bei der fragmentarischen Gestalt des Werkes auch so noch ein großes Mysterium, das über dem Ganzen schwebt, wenn wir nicht inhaltlich Näheres darüber erführen, etwa in einer eigens von ihr handelnden Lehrschrift. Eine solche aber haben wir unter den nachgelassenen Werken im zwölften Bande im fünften Buche des aus dem Sommer 1881 stammenden Entwurfs: „Das neue Schwergewicht: Die Wiederkunft des Gleichen", den jetzt freilich die Schwester als „wunderlich und dürftig" gewissermaßen verleugnet und zurücknimmt. Der Entwurf ist älter als die Vorarbeiten zum Zarathustra, er stammt schon aus dem Sommer 1881; und nun erinnern wir uns, daß Nietzsche auch schon in dem Übergangswerk, der „fröhlichen Wissenschaft", unmittelbar vor dem „Incipit tragoedia" diese Lehre öffentlich angekündigt hatte. Mit ihr hebt somit der Zarathustra an, in ihr eben liegt, wie wir sehen werden, das Tragische, incipit tragoedia. Der Entwurf von 1881 ist aber auch formell wichtig, weil er den Übergang von der aphoristischen Schreibweise der zweiten zu der mehr systematischen Form der dritten Periode deutlich markiert. Wichtiger aber freilich ist der Inhalt.

In der fröhlichen Wissenschaft formuliert Nietzsche die Lehre — „das größte Schwergewicht", wie er sie nennt — so: „Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen und alles in derselben Reihe und Folge — und ebenso diese Spinne und dieses Mondlicht zwischen den Bäumen und ebenso dieser Augenblick und ich selber. Die ewige Sanduhr des Daseins

wird immer wieder umgedreht — und du mit ihr, Stäubchen vom Staube!" Blitzartig wie eine Inspiration, behauptet Nietzsche, sei ihm diese Lehre im August 1881 aufgegangen: subjektiv als Wahrheit für ihn mag das sein; die Lehre selbst ist viel älter, es ist ein Gedanke des altgriechischen Mystizismus. Der Aristoteliker Eudemos sagte einmal im Kolleg: „wenn man den Pythagoreern glauben will, so werde auch ich dereinst mit diesem Stäbchen in der Hand zu euch, die ihr wieder gerade so wie jetzt vor mir sitzen werdet, schwatzen, und nicht anders wird es sich mit allem übrigen verhalten". Und in dieser Fassung, als den Glauben der Pythagoreer an streng gesetzmäßig verlaufende cyklische Weltperioden kannte sie auch Nietzsche seit seiner Jugend; denn in der unzeitgemäßen Betrachtung über die Historie hat er über diesen Gedanken einer Wiederkehr derselben Lebenstragödie oder -komödie, derselben Verkettung von Motiven, desselben deus ex machina und derselben Katastrophe in bestimmten Zwischenräumen ausdrücklich gespottet und gegen sie „den wahrhaft geschichtlichen Connexus von Ursachen und Wirkungen" ins Feld geführt. An Goethe oder Heine als Quelle dafür, wie das neuerdings geschehen ist, darf man also bei dem Philologen Nietzsche nicht denken.

Was er aber in seiner ersten Periode gelegentlich verhöhnt und abgelehnt hat, das nimmt er nun als Wahrheit hin, sucht es zu beweisen und hält sich seltsamerweise für „den ersten", der es gelehrt habe und lehren müsse. Der Beweis ist im Zarathustra in jenem Bild vom Thorweg angedeutet, im Entwurf wird er so geführt: Das Maß der Allkraft ist bestimmt, nicht unendlich; folglich ist die Zahl der Lagen, Veränderungen, Kombinationen und Entwickelungen dieser Kraft auch bestimmt und nicht unendlich. Unendlich aber ist die Zeit; also ist bis zum gegenwärtigen Augenblick schon eine Unendlichkeit abgelaufen, somit müssen

alle möglichen Entwickelungen bereits dagewesen sein; oder „die Thätigkeit ist ewig, die Zahl der Produkte und Kraftlagen endlich". Daraus ergiebt sich, daß die augenblickliche Entwickelung die Wiederholung einer schon dagewesenen sein muß, und ebenso die, die sie gebar, und die, welche aus ihr entstehen wird, und so rückwärts und vorwärts ins Unendliche weiter; d. h. alles ist unzählige Male dagewesen, insofern die Gesamtlage aller Kräfte immer wiederkehrt, und wird unzählige Male wieder da sein. Dieser Beweis, der an die alten Zenonischen Spitzfindigkeiten und Fehlschlüsse über den Unendlichkeitsbegriff erinnert und die Kantische Vorsicht und Einsicht in das Subjektive der menschlichen Zeitanschauung durchaus vermissen läßt, befriedigte Nietzsche selbst nicht. Er wendet gegen den Kreisprozeß sich selber allerlei „Gegenhypothesen" ein, vor allem die, daß vielleicht unsere mechanischen Gesetze nicht ewig, die Entstehung von Qualitäten keine gesetzmäßige an sich, „die Regel nur eine längere Laune" sei, womit er ganz richtig den zwei in jener altpythagoreischen Lehre steckenden Gedanken, „dem Glauben an die unbedingt strenge ursächliche Verkettung alles Geschehens und dem Glauben an einen neuen, unbedingt gleichen Ausgangspunkt dieser Kausalreihe", entgehen würde. Eben deshalb sucht er nach einer besseren, durch Physik und Atomenlehre zu gewinnenden, streng wissenschaftlichen Begründung; im Interesse einer solchen trug er sich eben damals mit dem Plan eingehender naturwissenschaftlicher Studien. Und weil er einen solchen Beweis nicht gefunden hat, blieb der Zarathustra unvollendet und mußte er es bleiben. Denn dieser Wunsch beruhte ja natürlich auf einer — dogmatistisch-unkritischen Täuschung: metaphysische Hypothesen lassen sich so wenig als religiöse Dogmen physikalisch beweisen; und jene Lehre vollends konnte nur bei den Alten auf dem Boden der „vergleichsweisen Be-

grenztheit ihres Wissens" entstehen. Allein Beweise sind überhaupt nicht die Hauptsache bei einer so phantastischen Hypothese und bei einem so souveränen Denker, sondern es handelt sich lediglich um die Bedeutung dieser die Phantasie mächtig ergreifenden Konzeption für den Menschen und für das System, wenn wir bei Nietzsche von einem solchen reden dürfen.

Zunächst ist es im Sinne Nietzsches ein durchaus idealistischer Gedanke: wir drücken durch ihn „das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben"; damit hoffte er „mehr zu gewähren als alle Religionen, welche dieses Leben als ein flüchtiges verachteten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten". Es ist also eine Art Religionsersatz, ist selbst Religion, die Religion Nietzsches; denn Religion haben heißt: einen ewigen Sinn ins Leben legen, mitten im Endlichen das Unendliche fühlen und besitzen. Aber es ist eine ausgesprochen positivistische Religiosität: es handelt sich nicht um ein anderes jenseitiges, sondern um dieses und immer wieder um dieses diesseitige Leben: auf dieser Erde quillen unsere Freuden und Leiden! Zugleich entnimmt ihm aber Nietzsche auch ein sittliches Ideal, sein Sittengesetz: „wenn du dir den Gedanken der Gedanken einverleibst, so wird er dich verwandeln. Die Frage bei allem, was du thun willst: ist es so, daß ich es unzählige Male thun will? ist das größte Schwergewicht" und setzt sich um in den kategorischen Imperativ: handle so, daß du es unzählige Male wollen kannst. Überdies erhält durch diese Lehre das Leben und die Lebensaufgabe auch einen ästhetischen Glanz und Schimmer: ein großes Kunstwerk will man immer wieder erleben, darum gilt es, sein Leben zu gestalten wie ein solches Kunstwerk, so daß man von seinen einzelnen Teilen denselben Wunsch haben kann. Endlich ist diese Lehre „milde gegen die, welche nicht an sie glauben, sie hat keine Höllen und Drohungen", der Un-

glaube trägt die Strafe in sich selbst: wer nicht glaubt, hat „ein flüchtiges Leben in seinem Bewußtsein". Phantastisch aber ist es und erinnert an das Schlußtableau der v. Hartmannschen Metaphysik, wenn Nietzsche meint, daß „die nicht daran Glaubenden ihrer Natur nach endlich aussterben müssen; nur wer sein Leben für ewig wiederholungsfähig hält, bleibt übrig". „Unter solchen aber ist ein Zustand möglich, an den noch kein Utopist gereicht hat", mit dieser Utopie schließt dieser größte aller Utopisten.

Das waren Nietzsches Ideale im Jahre 1881, d. h. im letzten Jahre seiner geistigen Gesundheit, wirkliche religiöse und sittliche Ideale: Nietzsche glaubt an ein Unbeweisbares und gründet auf diesen Glauben einen kategorischen Imperativ, ein Moralprinzip, mit dem sich die landläufige Moral hätte begründen lassen; denn nur um Begründung, nicht um völlige Neuwertung konnte es sich dabei handeln. Hier lag die Möglichkeit einer gesunden, wenn auch von Phantastik nicht eben freien Entwickelung. Da kam die Krankheit und — jedenfalls mit ihr zusammenfallend — die Abweichung von dieser Linie.

Doch liegen auch sachliche Gründe für ein solches Abbiegen vor. Nietzsche glaubt im ersten leidenschaftlichen Erglühen für den Gedanken an seinen allgemeinen Sieg: „In jedem Ring des Menschendaseins überhaupt giebt es immer eine Stunde, wo erst einem, dann vielen, dann allen der mächtigste Gedanke auftaucht, der von der Wiederkunft aller Dinge: — es ist jedesmal für die Menschheit die Stunde des Mittags". „Herauf nun, herauf, du großer Mittag!" schließt daher der Zarathustra. Aber er weiß, daß diese Stunde langsam kommen wird und ganze Geschlechter daran bauen müssen: „für den mächtigsten Gedanken bedarf es vieler Jahrtausende — lange, lange muß er klein und ohnmächtig sein". Und er weiß auch, daß die ersten Anhänger gerade dieses Gedankens nicht die

besten sein können: „die Schwächeren, Leereren, Kränkeren, Bedürftigeren sind die, welche die neue Infektion aufnehmen". Stolz erklärt er daher: „Die ersten Anhänger beweisen nichts gegen eine Lehre"; „gegen die Leichtgläubigen und Schwärmerischen will er sich wohl wehren". Allein diese Sicherheit hält nicht an. Im dritten Plan zum Schlußteil des Zarathustra liegt eben hierin die Tragik Zarathustras und seines Endes, daß „das Gesindel" diese Lehre zuerst annimmt; für die Edleren ist sie „zunächst zerdrückend".

Und zerdrückend war sie vor allem für ihn, der sie verkündigen will. Mit Recht urteilt Th. Gomperz in seiner Geschichte der griechischen Denker, diese Lehre habe mit ihrem Ausblick auf ein anfangs- und endlos sich abspinnendes kosmisches Einerlei etwas Freud- und Trostloses, es stecke viel Pessimismus darin; und so empfand sie auch Nietzsche, wenn er sagt: „Ach, der Mensch kehrt ewig wieder, der kleine Mensch kehrt ewig wieder. Ewige Wiederkunft auch des Kleinsten — das war mein Überdruß an allem Dasein." Hier hätte die Schopenhauersche Stimmung der ersten Periode wieder einsetzen können mit ihrem Wunsch nach Erlösung vom Leben, an dem er leidet, nach dem Aufgehen im Nirwana. Allein was man glauben muß, muß man auch wollen, also muß man auch dieses Leben wieder leben wollen: das ist aber ganz im Gegenteil antipessimistisch, denn dazu müßte man dieses Leben schon ganz besonders lieb haben und hochhalten. Dies ist zunächst Sache des „Gesindels", das „kalt und ohne viel innere Not ist"; es ist aber auch Sache der ganz Gesunden und Robusten, der Lebensfrohen und Glücklichen. Nietzsche aber war weder gesund und robust, noch ohne viel äußere und innere Not, er litt am Leben. Und nun soll er, Nietzsche, dieses Leidensleben in alle Ewigkeit wieder und wieder leben,

sich zum Glauben daran als zu einer frohen Botschaft freudig bekennen und daraufhin mutig sein Leben einrichten und gestalten. Das war für ihn zuerst ein Schreckhaftes und Furchtbares, wie die Jungfrau von Orleans mußte er sich vorkommen:

Mußtest du auf ihn mich laden,
Diesen furchtbaren Beruf!
Konnt' ich dieses Herz verhärten,
Das der Himmel fühlend schuf!

und wir dürfen daher Lou Andreas-Salomé wohl glauben, wenn sie erzählt, daß er zuerst mit allen Zeichen des tiefsten Entsetzens davon gesprochen und ihr den Gedanken wie etwas, vor dessen Bewahrheitung und Bestätigung ihm unsagbar graute, anvertraut habe. Aber eben damit drang sich ihm seine Wahrheit subjektiv nur um so zwingender auf. Das gehört zu seinem Wesen, sich selbst Gewalt anzuthun, und so erschien es ihm sofort als eine Feigheit, nicht daran zu glauben. Erst als ihm der Gedanke unerträglich schien, wurde er ihm zur unumstößlichen Gewißheit, zur leidenschaftlich festgehaltenen Überzeugung, zu seinem abgründlichsten, tiefsten, eigensten Gedanken: „meinen Abgrund, meine letzte Tiefe!" nennt er ihn. Nun verstehen wir erst das incipit tragoedia, womit „die fröhliche Wissenschaft" endigt und den Zarathustra ankündigt, nun erst den Schmerzens- und Leidenszug, der durch den ganzen Zarathustra hindurchgeht und dieser Gestalt ihr Pathos im Doppelsinn des Leidens und des Pathetischen giebt: Zarathustra ist Nietzsche, der die Religion von der ewigen Wiederkunft aller Dinge verkündigen muß.

Aber Nietzsche ist ein tapferer Mensch; darum glaubt er, wogegen er sich erst sträubt, will mit Leidenschaft, was ihm doch so viel Leiden schafft, er will in ewiger Wiederkehr das Leben. Allein eins ist dazu doch nötig:

er muß sich dieses Leben so umschaffen, daß er es in ewiger Wiederholung wollen und lieben kann, es muß etwas geben, was ihm das Leben lebenswert und den Menschen im Leben und vom Leben aus glücklich und selig macht; denn ohne Seligkeit und Beseligung keine Religion, das gilt auch hier. Und wie nun Nietzsche einmal ist, was er thut, das thut er ganz: nicht bloß lebenswert, nein göttlich muß das Leben sein, seine Apotheose allein kann ihm genug thun. Und nun ist klar, welche Lehre hier einsetzt und einsetzen muß — die Lehre vom Übermenschen, sie ist und sie bringt „die Erlösung". Damit ist aber auch ihre Stellung klar: daß sie zunächst für Nietzsche nur ein Sekundäres, nur das Mittel war, um ihm die Wiederkunftslehre erträglich zu machen, und daß sie erst allmählich selbständiger geworden und für sich in den Vordergrund getreten ist.

2. Der Übermensch.

Das Wort „Übermensch" kann ich, da in Grimms Wörterbuch der Buchstabe U noch nicht behandelt ist, nur bis auf Herder zurückverfolgen; es genügt das aber auch; denn Nietzsche hat es „vom Wege" aufgelesen, d. h. — er hat es von Goethe. Im Faust findet es sich gleich zu Anfang: „Welch' erbärmlich Grauen faßt Übermenschen dich!" sagt der Erdgeist. Und faustisch ist ja auch Nietzsche — in doppeltem Sinne. Das Wort Fausts beim Pakt mit Mephistopheles

Aus dieser Erde quillen meine Freuden
Und diese Sonne scheinet meinen Leiden

habe ich schon wiederholt auf sein Diesseitigkeitsbewußtsein angewendet. „Wir wollen gar nicht ins Himmelreich, wir wollen das Erdenreich", sagt er ausdrücklich. Dieses Bewußtsein begleitete ihn aus seiner positivistischen

Periode in die dritte herüber; auch die Lehre von der Wiederkunft des Gleichen ist dafür Zeichen und Ausdruck; sie verwandelt ja gewissermaßen das Jenseits in ein sich ewig wiederholendes Diesseits. Persönlich aber empfindet Nietzsche ebenso unersättlich wie Faust

Und was der ganzen Menschheit zugeteilt ist,
Will ich in meinem innern Selbst genießen,
Mit meinem Geist das Höchst' und Tiefste greifen,
Ihr Wohl und Weh auf meinen Busen häufen
Und so mein eigen Selbst zu ihrem Selbst erweitern,
Und wie sie selbst, am End' auch ich zerscheitern.

Das ist gewissermaßen das Leitmotiv des Übermenschen Nietzsche.

Aber Faust muß sich wie durch den Erdgeist, so auch durch Mephistopheles an die Schranken der Menschlichkeit mahnen lassen: „dieses Ganze ist nur für einen Gott gemacht". Eben deshalb will Nietzsche von einem Gott nichts wissen; denn „wenn es Götter gäbe, wie hielte ich aus, kein Gott zu sein?" fragt ganz charakteristisch dieser von Neid gegen alles Große und Größere zerfressene Mann. Goethe aber, den Nietzsche doch immer als eine Art von Übermenschen anerkannt hat, läßt sich in der „Zueignung" zu seinen Gedichten durch seinen Genius vor allem Übermenschentum warnen und zur Einfachheit der Pflicht und der Selbstbescheidung zurückrufen:

Sie lächelte, sie sprach: Du siehst, wie klug,
Wie nötig war's, euch wenig zu enthüllen!
Kaum bist du sicher vor dem gröbsten Trug,
Kaum bist du Herr vom ersten Kinderwillen,
So glaubst du dich schon Übermensch genug,
Versäumst die Pflicht des Mannes zu erfüllen!
Wie viel bist du von andern unterschieden?
Erkenne dich, leb' mit der Welt in Frieden!

Die Stelle klingt, wie wenn sie ganz direkt prophetisch auf das Übermenschentum Nietzsches gemünzt wäre, und schließt

auch schon die nächstliegende einfache Widerlegung desselben in sich: Wie viel bist du von andern unterschieden?!

Aber Nietzsche hörte nicht, wie Goethe es gethan, auf solche Warnung, sondern nahm das Wort, dessen starker Klang ihn — ich möchte sagen: zuerst stilistisch berauschte, und erfüllte es mit seinem ganz persönlichen Inhalt: so schuf er aus dem Wort den Begriff des Übermenschen.

Fragen wir aber nach diesem Inhalt, so tritt uns eine dreifache Auffassung entgegen, die sich nicht so ohne weiteres in eine Einheit zusammenschmelzen läßt. Ich habe auf den Darwinismus als ein Ferment des Nietzscheschen Denkens schon früher hingewiesen: ihm entnimmt er nun den Gedanken einer Entwickelung zu immer höheren Lebewesen und Arten und fragt, warum diese vor oder genauer hinter dem Menschen Halt machen sollte. Auch der Mensch ist kein Ende und kein Zweck, sondern etwas, das überwunden werden muß, ein Untergang und Übergang, eine Brücke, ein Weg zu neuen Morgenröten, „ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch"; der Übermensch ist somit eine Überart. In der „Morgenröte" hatte es noch anders geklungen, da hieß es: „es giebt für die Menschheit keinen Übergang in eine höhere Ordnung, so wenig die Ameise und der Ohrwurm am Ende ihrer Erdenbahn zur Gottverwandtschaft und Ewigkeit emporsteigen. Das Werden schleppt das Gewesensein hinter sich her: warum sollte es von diesem ewigen Schauspiele eine Ausnahme für irgend ein Sternchen und wiederum für ein Gattungchen auf ihm geben? Fort mit solchen Sentimentalitäten!" Jetzt dagegen ruft er in direktestem Gegensatz dazu: „aufwärts geht unser Weg von der Art zur Überart." Während aber bei den Naturwesen solche höheren Arten durch natürliche Auslese entstehen, sollen wir Menschen als bewußte Wesen es machen wie die

Tierzüchter, unsere Höherentwickelung selbst herbeiführen, die Überart züchten, den Übermenschen schaffen. In dem Entwurf zur Wiederkunft des Gleichen hat er Spencer gegenüber diesen Gedanken der Züchtung ganz ernsthaft ventiliert und geradezu zu Experimenten aufgefordert — etwa „Affen zu Menschen zu erziehen" und die dabei gemachten Erfahrungen auf die Menschen zu übertragen und den Naturprozeß der Menschenzüchtung in die Hand zu nehmen, um ihn erheblich abzukürzen.

Dieser Gedanke vom Übermenschen als Überart ist ein Zarathustragedanke, d. h. Dichtung, Phantasie, Traum. Damit entzieht er sich jeder wissenschaftlichen Kritik, und darin liegt seine einzige, aber auch seine genügende Rechtfertigung: warum sollte ein Dichter diesen Traum nicht träumen dürfen? Es ist einer jener Zukunftsträume, wie sie auch andere, Bellamy oder Laßwitz, geträumt haben, nur daß Nietzsche gegenüber dem poesielosen Amerikaner oder dem pedantischen Deutschen ein wirklicher Dichter ist. „Eurer Kinder Land sollt ihr lieben!" darin steckt dichterischer Klang. Wenn er aber diesen Übermenschen als „den Sinn der Erde" bezeichnet, so sehen wir zugleich, wie er in diesen Traum seine große Sehnsucht, seinen Idealismus und seine religiösen Bedürfnisse hineingelegt hat: über das Menschliche und Endliche sehnt er sich hinweg und empor, Zweck und Ziel, Sinn und Aufgabe des Menschen sucht auch er in einem Jenseitigen; das aber heißt: Idealist sein und Religion haben. Feuerbach hat gelehrt, wie die Menschen nach ihrem Bilde Götter schaffen, der Übermensch ist ein solcher vom Menschen Nietzsche geschaffener Gott, es ist sein Menschheitsideal; deshalb nennt er ihn gelegentlich auch den Gottmenschen. Indem er aber dieses Ideal auf den Namen des Übermenschen tauft, holt er es, seinem Diesseitigkeitsstandpunkt entsprechend, aus der unnahbaren Höhe des Gött-

lichen und Idealischen herunter und stellt es als ein zu Verwirklichendes und Erreichbares vor.

Neben diese darwinistische und naturalistische Konzeption des Übermenschen als einer Überart tritt nun aber eine andere, die der im Grunde genommen gar nicht naturalistischen Denkweise Nietzsches, seiner Ungeduld und seinem Aristokratismus weit besser entspricht. Sie knüpft an den früheren Gedanken an, daß das Genie und seine Hervorbringung das Ziel der Kulturentwickelung und der Geschichte sei. Und so handelt es sich nicht mehr um eine neue Art jenseits des Menschen, um eine Überart von anderen Geschöpfen, sondern um geniale Ausnahmemenschen inmitten der bestehen bleibenden Menschenart, und um die Hervorbringung, Züchtung und Schaffung solcher höheren Menschen aus dieser unserer Menschenart heraus. Die Verschiedenheit dieser zweiten Auffassung von der ersten ist Nietzsche selber als Widerspruch zum Bewußtsein gekommen: im Zarathustra hieß es: „der Mensch ist kein Ende", im Antichrist in ausgesprochenem Gegensatz dazu: „der Mensch ist ein Ende! Nicht was die Menschheit ablösen soll in der Reihenfolge der Wesen, ist das Problem, das ich hiermit stelle, sondern welchen Typus Mensch man züchten soll, wollen soll, als den höherwertigen, liebenswürdigeren, zukunftsgewisseren." Dort ist der Übermensch nicht mehr Mensch, hier ist er noch Mensch: das ist die Differenz.

Wie dieser Umschwung erfolgt, ist klar. Der Übermensch als Überart war eine poetische Fiktion, ein Zarathustragedanke, ernsthaft genommen ein Mißbrauch des Darwinismus, der von seinem Urheber doch nur als heuristisches Prinzip für Naturforscher, nicht für Propheten aufgestellt, zur wissenschaftlichen Erklärung der bestehenden Arten ihre Entwickelung nach rückwärts in die Vergangenheit hinein aufrollt, während ihn Nietzsche ganz phantastisch nach vor-

wärts auf einen Zukunftstraum anwendet. Seine Lehre von der Überart war ein Zukunftsgedanke, der wirklich „vollständig in der Luft schwebt und nur mit wenigen Strichen ins Blaue gezeichnet ist". Als Verkündiger dieser Übermenschenart hatte Nietzsche seinen Zarathustra geschaffen, dieser war der Prophet und Lehrer vom Übermenschen der Zukunft. Aber rasch genug wuchs dem Dichter das Zarathustrabild unter der Hand in ungemessene Höhe, und in dem Maße wie Zarathustra und Nietzsche identisch werden, wächst Nietzsche mit ihm zur selben Höhe heran, und so wird Zarathustra-Nietzsche aus dem Verkündiger des Übermenschen selber zum Übermenschen und fühlt sich als solcher. Dann kann es sich aber nicht mehr um eine Überart handeln, deren Hervorbringung durch geschickt geleitete Züchtung vielleicht abgekürzt werden kann, aber doch immer viele Generationen erfordert. Das ist für Nietzsches Ungeduld unerträglich, und das stimmt jetzt überhaupt nicht mehr: in Zarathustra ist ja der Übermensch bereits erschienen, er ist Gegenwart, nicht Zukunft. Und erleichtert und befördert wird diese ganz persönliche Wendung durch den Größenwahn, der rasch sich steigernd das von Anfang an starke Selbstgefühl Nietzsches ins Krankhafte verzerrt und zu wahnsinniger Selbstüberhebung, zu völliger Selbstapotheose sich auswachsen läßt. Hier ist der Punkt, wo man das Krankhafte dieser dritten Periode notwendigerweise mit in Anschlag bringen muß.

Aber auch dabei findet sich noch einmal eine Verschiedenheit der Auffassung, geht noch einmal eine Wandlung in Nietzsches Anschauungen vor. Nicht die Überart soll gezüchtet werden, sondern der höherwertige und lebenswürdigere Mensch, und zwar zunächst in Gestalt eines neuen Adels, eines adligeren und vornehmeren Menschenschlags. Auch diese Fassung findet sich — neben der ersten — im Zarathustra. Dieser neue Adel steht im Gegensatz zum

alten Adel, es ist nicht, „einer, den ihr kaufen könnt gleich den Krämern und mit Krämergolde“. Auch liegt er nicht wie jener in der Vergangenheit: „nicht woher ihr kamt, mache euch fürderhin eure Ehre, sondern wohin ihr geht. Wahrlich nicht daß ihr einem Fürsten gedient habt — was liegt noch an Fürsten! — oder dem, was steht, zum Bollwerk wurdet, daß es fester stünde! Nicht daß euer Geschlecht an Höfen höfisch wurde und ihr lerntet bunt, einem Flamingo ähnlich, lange Stunden in flachen Teichen stehn. Nicht auch, daß ein Geist, den sie heilig nennen, eure Vorfahren in gelobte Länder führte, die ich nicht lobe. — O meine Brüder, nicht zurück soll euer Adel schauen, sondern hinaus!“ Also noch einmal handelt es sich um die Zukunft: „Vertriebene sollt ihr sein aus allen Vater- und Urväterländern, eurer Kinder Land sollt ihr lieben: diese Liebe sei euer neuer Adel, an euren Kindern sollt ihr gut machen, daß ihr eurer Väter Kinder seid: alles Vergangene sollt ihr so erlösen“. Wie dieser Gedanke von dem neuen Adel mit Nietzsches Anschauung von der Herrenmoral und ihrem Gegensatz zur Sklavenmoral zusammenhängt, wird uns später klar werden. Hier handelt es sich nur um den Nachweis der Verschiebung und Wandlung des Gedankens von der Überart in den eines adligen und vornehmen Menschenschlags, einer Rassenverbesserung der bestehenden Menschenart. Daß sich mit alle dem der historische Adel nicht auf Nietzsche berufen kann, ist klar; dieser ist ja vielmehr gerade eine von den „alten Tafeln“, die zerbrochen werden müssen. Ein Konservatives und Reaktionäres steckt hierin noch nicht.

Dagegen kommt Nietzsche vom Naturalismus nicht ganz los. Die Schaffung dieser Edelmenschen ist allerdings zunächst Sammlung und Ausscheidung; allein aus diesen Ausscheidenden soll einst ein Volk werden, ein auserwähltes Volk erwachsen. Dafür wird die Ehe in An-

spruch genommen, in diesem Zusammenhang findet sie ihre freilich auch nur naturalistische Würdigung: „Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf: dazu helfe dir der Garten der Ehe! Über euch hinaus sollt ihr einst lieben! Einen höheren Leib sollst du schaffen, einen Schaffenden sollst du schaffen!“ So wird der neue Adel zu einer Kaste, die mit Bewußtsein gezüchtet und rein erhalten werden soll, zu einer besseren und höheren Menschenrasse, aber nun vielmehr im Sinne Platons als im Geiste Darwins und seiner Entwickelungslehre. In diesem Zusammenhang und weiterhin im Zusammenhang mit seiner Lehre von der Herrenmoral und den zum Herrschen Geborenen legt er auch hier immer mehr Wert auf Abstammung und Blut, legt er auch persönlich, wie wir uns erinnern, Wert darauf, daß er der Abkömmling eines polnischen Grafengeschlechts sei; und damit wird er nun doch reaktionär und Junker. Die Edelmenschen sind im Altertum z. B. die Adeligen von Megara, die Theognis als „die Guten“ verherrlicht, in der Neuzeit gewisse Herrengeschlechter, wie Napoleon als Abkömmling von Herrschernaturen der Renaissance auf Korsika, oder wie die Herrengeschlechter in der Mark, in denen die blonde Bestie gelegentlich wieder zum Vorschein kommt, die aber eben dadurch von Natur als die vornehmeren und besseren sich erweisen. So können sich die ostelbischen Junker in der Wirklichkeit oder die Röcknitz und Sellenthin in den Dichtungen Sudermanns nun doch auf Nietzsche berufen und sich, wenn nicht geradezu als Übermenschen, so doch jedenfalls als höher und besserberechtigt in seinem Sinne fühlen.

Allein das letzte Wort ist das auch noch nicht. Während es noch im Zarathustra geheißen hat: „niemals noch gab es einen Übermenschen“, und darum von seiner Züchtung die Rede ist, sagt er im Antichrist: „dieser höherwertige Typus ist oft genug schon dagewesen, aber als

ein Glücksfall, als eine Ausnahme, niemals als gewollt. Fortentwickelung ist schlechterdings nicht mit irgend welcher Notwendigkeit Erhöhung, Steigerung, Verstärkung". Wohl aber giebt es „ein fortwährendes Gelingen einzelner Fälle an den verschiedensten Stellen der Erde und aus den verschiedensten Kulturen heraus, mit denen in der That sich ein höherer Typus darstellt: etwas, das im Verhältnis zur Gesamtmenschheit eine Art Übermensch ist. Solche Glücksfälle des großen Gelingens waren immer möglich und werden vielleicht immer möglich sein." Das ist der Mensch, der „den Menschen rechtfertigt, ein komplementärer und erlösender Glücksfall des Menschen, um dessen willen man den Glauben an den Menschen festhalten darf". Glücksfälle und Treffer nennt er diese „Art Übermenschen", die immer möglich waren und „vielleicht" — so hat sich der kühne Flug des Zarathustra inzwischen verlangsamt — vielleicht auch weiterhin möglich sein werden. Und gemeint sind damit weit weniger „ganze Geschlechter, Stämme und Völker", als vielmehr große Einzelne, Ausnahmemenschen, Genies.

Von diesen heißt es in der Götzendämmerung: „Große Männer sind wie große Zeiten Explosivstoffe, in denen eine ungeheure Kraft aufgehäuft ist; ihre Voraussetzung ist immer, historisch und physiologisch, daß lange auf sie hin gesammelt, gehäuft, gespart und bewahrt worden ist, — daß lange keine Explosion statt fand. Ist die Spannung in der Masse zu groß geworden, so genügt der zufälligste Reiz, das Genie, die That, das große Schicksal in die Welt zu rufen. Was liegt dann an Umgebung, an Zeitalter, an Zeitgeist, an öffentlicher Meinung?" Und nun das Wort: „der große Mensch ist ein Ende; die große Zeit, die Renaissance z. B. ist ein Ende. Das Genie — in Werk, in That — ist notwendig ein Verschwender: daß es sich ausgiebt, ist seine Größe". Von

Züchtung ist hier natürlich keine Rede: „der umgekehrte Typus“ vielmehr ist jetzt „gewollt, gezüchtet, erreicht — das Haustier, das Herdentier, das kranke Tier Mensch, der Christ“. Der Übermensch dagegen ist ein Glücksfall.

Fraglos ist diese Auffassung die spätere und später die vorherrschende. Aber doch nur ungefähr. Thatsächlich mischen und kreuzen sich alle diese Gedankenreihen, laufen mehrfach durcheinander, und so kommt in die ganze Lehre vom Übermenschen etwas unklar Schwankendes, etwas unbestimmt Schillerndes und Flimmerndes[1]): wer sich auf diesen schwammigen Boden stellen will, der muß sich immer erst darüber erklären, ob er die Überart oder den neuen Adel, die Kaste oder den Ausnahmemenschen als einzelnen meint. Ebenso wechselt der Begriff der Züchtung; und endlich auch der Gegensatz. Dem Übermenschen als Überart steht gegenüber der Mensch und die Menschenart überhaupt; dem neuen Adel der Sklave, der Tschandala, die Mischmaschrasse; dem Ausnahmemenschen und Genie das Herdentier oder, wie Schopenhauer es einst genannt hat, die Fabrikware der Natur. Der Mensch als Art ist reines Naturprodukt, seine Überwindung muß man künstlich herbeiführen, züchten oder doch durch Züchtung der Natur nachhelfen, ihren Gang abkürzen und beschleunigen. Der Tschandala als Kaste ist beides — sowohl Natur als Produkt der historischen und socialen Entwickelung; er bleibt erhalten, aber man stellt ihm die höhere Adelsrasse ergänzend zur Seite: auch sie ist Natur und Kunstprodukt zugleich, ausgesondert und durch die Ehe weiter gezüchtet. Das Herdentier dagegen ist reines Kunst- oder Kulturprodukt, gezähmt und künst-

1) Ganz willkürlich ist natürlich die pantheistische Deutung E. H. Schmitts a. a. O., wornach der Übermensch nur Symbol wäre für den Gedanken, daß das kleine Ich (!) im Ocean des Selbstbewußtseins der Allheit, der Unendlichkeit untergehen solle.

lich degeneriert; den Ausnahmemenschen muß man ihm gegenüber als einen Glücksfall der Natur überlassen, man kann nichts thun, daß er komme, man muß ihn erwarten. Hier wurzelt auch Nietzsches Ähnlichkeit mit Rousseau: dem degenerierenden Einfluß der Kultur gegenüber hofft er auf die Natur und ruft mit ihm: zurück zur Natur!

So vielspältig und widerspruchsvoll, so wechselnd und proteusartig ist Nietzsches Lehre vom Übermenschen. Klar darin ist nur das ganz Persönliche — die große Sehnsucht über sich selber hinaus, das ungestillte und unersättliche Verlangen nach einem Ideal, einem Übermenschlichen, um nicht zu sagen: einem Göttlichen. Das kommt natürlich am besten auf seine Rechnung bei der dritten Fassung. In der ersten — als Überart — bleibt Nietzsches Sehnsucht nach diesem höheren Neuen unbefriedigt, höchstens im dichterischen Überflug ließ sich ihre Erfüllung auf Augenblicke phantastisch antezipieren, die Zarathustraphantasie konnte die Tausende und Abertausende von Jahren, die dazu nötig wären, mit dem kühnen Schritt des Tänzers überspringen, mit dem kühnen Flug des Luftschifffahrers überwinden. In der zweiten Fassung konnte sich Nietzsche wohl selber täuschen und sich für den Angehörigen einer solchen besseren Rasse — etwa für den Abkömmling eines polnischen Adelsgeschlechtes halten; aber dem deutschen Pfarrerssohn und Philologieprofessor glaubten das doch höchstens nur ein paar schwärmerische „Litteraturweiber", wie Fräulein Meta von Salis-Marschlins[1]), ein schweizerischer Junker in den blauen Strümpfen einer Doktorin der Philosophie. Dagegen als Ausnahmemensch, als Genie durfte er sich betrachten, in diesem Sinne sich als Übermensch

1) Dr. Meta von Salis-Marschlins, Philosoph und Edelmensch. Ein Beitrag zur Charakteristik Friedrich Nietzsches. Leipzig 1897.

fühlen; daher auch die ganz persönlichen Züge, die in diesen Übermenschen hineingeheimnist werden, vor allem der des Leidens — „des Leidens am Menschen“. Dabei täuschte er sich freilich über Grad und Maß, aber eben darum befriedigte schließlich seine Selbsteinschätzung diese Fassung am meisten; und mit ihm wohl auch die meisten seiner Anhänger, deren Eitelkeit es natürlich schmeichelt, samt und sonders Ausnahmemenschen und Glücksfälle zu sein und auf uns Herdentiere verachtungsvoll herabsehen zu dürfen, wobei es uns natürlich unbenommen bleibt, ob wir ihre Schätzung anerkennen, sie für solche Ausnahmen halten und in ihrer Art einen besonderen Glücksfall finden wollen. Mit Goethe, den doch auch Nietzsche als einen solchen Glücksfall angesehen hat, fragen wir:

Wie viel bist du von andern unterschieden?

und setzen unsere Ehre vielmehr schlicht und einfach darein, daß es dereinst von uns heiße:

Dieser ist ein Mensch gewesen!

Allein noch fehlt uns die Hauptsache, der Inhalt für diesen Begriff des Übermenschen. Ihn lernen wir aber besser in einem besonderen Kapitel kennen, dem Nietzsche selber die Überschrift gegeben hat: „Die Umwertung aller Werte“.

3. Die Umwertung aller Werte.

Schon in „Schopenhauer als Erzieher“ hat Nietzsche den Philosophen als den bezeichnet, „der den Wert des Daseins neu festsetzen will“, und daran hat er festgehalten: „die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen: so soll es sein! ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist Wille zur Macht“. In diesem Sinne dünkte er sich Philosoph und gab dem geplanten Hauptwerk den Titel „Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte“.

Es sollte in vier Bücher zerfallen; von diesen sollte das erste Buch „der Antichrist“ heißen, das zweite „der freie Geist“, das dritte „der Immoralist“, das vierte „Dionysos, Philosophie der ewigen Wiederkunft“; und es sollte ein systematisches Werk sein, obwohl er früher gesagt hatte: „Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.“ 1888 begann er mit der Ausarbeitung, aber nur das erste Buch ist noch fertig geworden. Doch sind wir nicht auf dieses Bruchstück beschränkt, vom Zarathustra an gehört alle seine Arbeit dieser Umwertung aller Werte an, namentlich die drei von ihm selbst in den drei letzten Jahren herausgegebenen Lehrschriften „Jenseits von Gut und Böse“ (1886), „zur Genealogie der Moral“ (1887) und „Götzendämmerung“ (1888) sind Vorarbeiten dazu und Teile davon und enthalten jedenfalls alles, was im dritten Buch der Immoralist hätte sagen können. Denn im Vordergrund steht allerdings die Umwertung der moralischen Werte, mit ihr haben daher auch wir zu beginnen.

a) Der Immoralist.

Hier wenn irgendwo sonst bei Nietzsche kann man von einer systematisch sich zusammenschließenden Philosophie reden, hier will er ernsthaft, nicht als Dichter, der „lügt“, genommen sein. Und doch liegt die Wurzel auch hierfür im Poetischen, im Zarathustra, in der Idee des Übermenschen. Nietzsche hatte einmal für die Moral einen anderen Ausgangspunkt, einen kategorischen Imperativ gehabt, er hatte ihn der Lehre von der Wiederkunft des Gleichen entnommen. Das ist aber nun vergessen; der Übermensch in der Fassung, die ihm am besten lag: als höhere Kaste und als Ausnahme und Glücksfall, als Einzelner, beherrscht hinfort seine Moral, und gerade in dem, was er im Gegensatz dazu bekämpft und verwirft,

liegt ihre beste Kraft und ihr höchstes Recht: es ist der Kampf um den Einzelnen und der Kampf gegen das Herdentier.

Dieser Kampf hat in den letzten hundert Jahren verschiedene Formen angenommen und allerlei Verschlingungen erfahren, auf die wir einen Augenblick von Nietzsche weg unseren Blick zu richten haben. Gehen wir von Kant aus, so sehen wir, wie er auch in der Ethik das Allgemeine und Allgemeingültige zum Prinzip gemacht und den Menschen als Einzelnen dem allgemeingültigen Gesetz unterworfen hat — durch den kategorischen Imperativ: Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Daraus hat dann Fichte in seiner resoluten Weise die socialistische Konsequenz gezogen und im geschlossenen Handelsstaat den Einzelnen ganz despotisch den Ansprüchen der Gesellschaft geopfert. Und doch lag mehr noch als bei Kant gerade in seinem subjektiven Idealismus ein so stark Individualistisches, daß an ihn und seine Wissenschaftslehre die Romantik anknüpfen konnte mit ihrer Apotheose des Subjekts und ihrer Verherrlichung des Genies. Und so trafen gerade um die Wende des Jahrhunderts Kantianer und Neuhumanisten wie Schiller und Wilhelm von Humboldt mit den Romantikern in dieser individualistischen Betonung der Einzelpersönlichkeit zusammen; und außerdem erhielt durch Neuhumanismus und Romantik die Individualbildung einen durchaus ästhetischen Charakter. Nur Schleiermacher, der in den Monologen ganz im Sinne Fichtes individuelle Selbstdarstellung sich zur Aufgabe machte und von Wert und Kraft seines persönlichen Innenlebens überzeugt war, verlangte als Ergänzung dieser eigenen Kraft Gemeinschaft in jedem Augenblicke des Lebens und stellte so die Ethik auf socialen Boden. Das Subjektivistische, Individuelle und

Willkürliche der Romantik aber bekämpfte ausdrücklich Hegel: er machte dem Subjekt und seinem Gewissen gegenüber die Substanz der Sittlichkeit in Sitte und Staat zum Übergreifenden und Bestimmenden; an die Stelle der romantischen Selbstvergötterung trat bei ihm die Apotheose des Staats. Von ihm stammt das Wort: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig; darin lag einerseits ein konservatives Element, die Verherrlichung des Wirklichen und Bestehenden, andererseits aber auch eine stark kritische Ader; die linke Seite seiner Schule betonte das alleinige Recht des Vernünftigen, machte aller Unvernunft am Bestehenden oder was ihr so schien Opposition und lehnte sich in subjektiver Selbstmacht revolutionär dagegen auf; so wurde das Hegeltum in Verbindung mit dem jungen Deutschland liberal und radikal und trat auf allen möglichen Gebieten für Emancipation ein, die stets zuerst dem Einzelnen, sei er nun Jude oder Frau oder Bürger, zu gute kommt. Nur im Moralischen hielt selbst der Radikalste unter ihnen, hielt Ludwig Feuerbach fest an dem Tu gegenüber dem Ego, an den Rechten des Tu und an den Pflichten des Ego gegen dieses Tu, das Sittliche war auch ihm ein Unegoistisches und Uneigennütziges, ein Tuistisches oder, wie wir heute sagen, ein Altruistisches, hinter dem der wohlbegründete Egoismus des anderen, die berechtigten Ansprüche des die Gesellschaft repräsentierenden Du stehen und stecken. In direktem Gegensatz zu Feuerbach, also nicht als Konsequenz von ihm, schrieb Max Stirner in den vierziger Jahren sein Buch „der Einzige und sein Eigentum“, verkündigte dessen schrankenlosen Rechte, verhöhnte das Ding an sich als Spuk und alles, was bis dahin in Religion, Moral und Recht für heilig gegolten hatte, als fixe Idee: „Recht ist ein Sparren, erteilt von einem Spuk; berechtigt oder unberechtigt — darauf kommt mir's nicht an; bin ich

nur mächtig, so bin ich schon von selbst ermächtigt und bedarf keiner anderen Ermächtigung oder Berechtigung: Macht, das bin ich selbst, ich bin der Mächtige und Eigner der Macht. Macht und Gewalt existiert nur in mir, dem Mächtigen und Gewaltigen." Praktisch aber entsprach dieser Lehre vom Einzigen und seinem Eigentum das Manchesterliche laissez aller laissez faire, der schranken- und rücksichtslose Kampf der Konkurrenz aller Einzelnen auf dem Boden der Gesellschaft und des Wirtschaftslebens.

Von zwei Seiten kam gegen diese Stellung des Einzelnen „auf sich selber da ganz allein" die Opposition, wobei sich in eigentümlicher Weise die Fäden kreuzen und verwirren. Die englische Moralphilosophie war utilitaristisch; aber nicht der Nutzen des Einzelnen und des Ego, sondern das Wohl der Gesamtheit, der größtmögliche Nutzen möglichst vieler ward zum Prinzip erhoben, die englische Moral war durchaus altruistisch, und sie fand vielfach Anhänger auch bei uns. Sie war freilich flach, aber sie war gesund und praktisch brauchbar, brauchbarer als das rein formale Moralprinzip Kants und gesünder als der Individualismus der Romantik. Allein sie war liberalistisch, und so fehlte ihr das organisierende Element, die „möglichst vielen" waren doch wieder nur Individuen, Einzelne, Atome. Daher konnte der „geniale Wirrkopf" Carlyle dieser Moral gegenüber romantisch den Einzelnen auf den Schild heben, Heroenverehrung predigen und daneben socialistisch im Geiste Fichtes zur Organisation und Gliederung der Gesellschaft aufrufen und dafür allmählich auch in Deutschland Anhänger und Gesinnungsgenossen werben. Denn inzwischen war dem Einzelnen der zweite und gefährlichere Gegner erstanden — der Socialismus, der das Ganze, die societas und communio, über den Einzelnen stellt und diesen als einen unter vielen in das

Getriebe der Gesellschaft einreiht und zu ihren Gunsten seine Ansprüche erbarmungslos niederschlägt. Die tiefste Angst, die wir vor dem Siege der socialdemokratischen Ideen haben können, ist nicht die um Besitz oder äußere Formen, sondern die Angst vor einer Gefährdung des Eigenwerts und der persönlichen Innenwelt des Einzelnen. Freilich auch hier verschlingen sich die Fäden und verschieben sich die Gesichtspunkte: was von oben angesehen als allgemeine Nivellierung und Gleichmacherei erscheint, das erscheint der Masse unten, den „Händen", als Fortschritt in der Differenzierung und Individualisierung, als Emancipation des Einzelnen, als Pathos der Distanz. Auch die Socialdemokratie kämpft — so paradox das klingen mag — den Kampf des Jahrhunderts um den Einzelnen in ihrer Weise mit.

Allein weil diese Seite der socialistischen Bewegung sich dem stumpferen Auge leicht entzieht, so wächst nun gegen die zunächst in die Augen fallende Gleichmacherei und gegen die hiervon drohende Gefahr einer Ertötung alles Individuellen der Widerstand: das Bewußtsein, ein Ego, nicht nur eine Arbeitsnummer zu sein, und Rechte zu haben auf das Darleben und Ausleben der eigenen Persönlichkeit, nicht bloß Pflichten im großen Arbeitshaus des Zukunftsstaates, sucht nach einem Ausdruck und einem Wortführer. Und dazu kommt noch eines: wir Menschen von heute sind aufgewachsen im Zeitalter eines großen Einzelnen, wir haben einen wirklichen Heroen an der Arbeit gesehen und erfahren, was ein Mann kann wert sein und wie viel auf einen solchen alle überragenden Einzelnen ankommt in der Welt. So ist uns die Heroenverehrung — ich möchte sagen: praktisch in Fleisch und Blut übergegangen, die deutsche akademische Jugend hat sich in ihrem Heroenenthusiasmus gelegentlich sogar einen Hanswurst ohne sittlichen Fonds wie Ahlwardt zum Heros

herausstaffiert, was den unstillbaren Hunger und Durst der Zeit nach Heroenverehrung vielleicht am drastischsten zu illustrieren vermag.

Aber auch eine bewußte Rechtfertigung, eine Theorie will der Deutsche dafür haben. Und dem kam Nietzsche entgegen, kam also gar nicht als ein Unzeitgemäßer, sondern recht zur guten Stunde, für seine Lehre vom Einzelnen den günstigsten Augenblick ergreifend: sein Pathos der Distanz, seine Apotheose des Einzelnen und sein Kampf gegen die Vielzuvielen brachte auf den Begriff, was bereits da war und praktisch geübt wurde. In diesem Zusammenhang muß Nietzsches Moralphilosophie verstanden und gewürdigt werden, nicht als eine Singularität und Seltsamkeit, sondern eingefügt in den historischen Zusammenhang, aus ihm heraus verständlich und auf die weitere Entwickelung nach einer bestimmten Richtung hin mächtig einwirkend.

Dabei kommt nichts darauf an, wie weit sich Nietzsche dieses historischen Zusammenhangs bewußt gewesen ist; ob er z. B. Stirner gekannt hat, bleibt zweifelhaft; als seinen Vorläufer hat er diesen Plebejer jedenfalls nicht angesehen. Wohl aber ist er sich über den Gegensatz ganz klar gewesen. Der Feind ist ihm — neben dem Christentum — vor allem der Socialismus, in seiner Bekämpfung desselben ist er sich — eine Seltenheit bei ihm — durchaus gleich und konsequent geblieben. Was er an ihm bekämpft, ist ebenfalls stets dasselbe, es ist das Demokratische und Liberale daran, er Nietzsche ist „antiliberal bis zur Bosheit", der Liberalismus erscheint ihm als „Herdenvertierung", die Prediger der Gleichheit heißen im Zarathustra „Taranteln", ihnen gegenüber sagt er: „die Menschen sind nicht gleich, so redet die Gerechtigkeit". Hier liegt ja ein berechtigter Kern seines Angriffs auf den „Pöbelmischmasch", ihm, der sich als höheren Menschen fühlte, mußte die Nichtanerkennung des höheren Menschen

und des Individuellen im Menschen, die Ungerechtigkeit, die sich hinter der Forderung der Gleichheit verbirgt, das Unsympathischste an dieser Bewegung sein. Zugleich zeigt sich aber gerade hier auch die Einseitigkeit Nietzsches: für alles andere an ihr hatte er kein Auge, weder ihre Ursachen noch ihr Ziele kannte er oder bemühte sich auch nur, sie zu verstehen, und so entging ihm, wie viel Kampf um den Einzelnen und wie viel Pathos der Distanz gerade auch in ihr steckt. Daher klingt es doch recht flach und brutal reaktionär, wenn er in der Götzendämmerung über die Arbeiterfrage schreibt: „Die Dummheit, im Grunde die Instinktentartung, welche heute die Ursache aller Dummheiten ist, liegt darin, daß es eine Arbeiterfrage giebt. Über gewisse Dinge fragt man nicht: erster Imperativ des Instinkts. — Ich sehe durchaus nicht ab, was man mit dem europäischen Arbeiter machen will, nachdem man erst eine Frage aus ihm gemacht hat. Er befindet sich viel zu gut, um nicht Schritt für Schritt mehr zu fragen, unbescheidener zu fragen. Er hat zuletzt die große Zahl für sich. Die Hoffnung ist vollkommen vorüber, daß hier sich eine bescheidene und selbstgenügsame Art Mensch, ein Typus Chinese zum Stande herausbilde: und dies hätte Vernunft gehabt, dies wäre geradezu eine Notwendigkeit gewesen. Was hat man gethan? — Alles, um auch die Voraussetzung dazu im Keime zu vernichten, — man hat die Instinkte, vermöge deren ein Arbeiter als Stand möglich, sich selber möglich wird, durch die unverantwortlichste Gedankenlosigkeit in Grund und Boden zerstört. Man hat den Arbeiter militärtüchtig gemacht, man hat ihm das Koalitionsrecht, das politische Stimmrecht gegeben: was Wunder, wenn der Arbeiter seine Existenz heute bereits als Notstand (moralisch ausgedrückt als Unrecht —) empfindet? Aber was will man? nochmals gefragt. Will man einen Zweck, muß man auch die

Mittel wollen: will man Sklaven, so ist man ein Narr, wenn man sie zu Herren erzieht." Für den „Notschrei" der Arbeiterwelt um ein menschenwürdiges Dasein ist, wie man sieht, Zarathustra-Nietzsche vollständig taub geblieben.

Wahrhaft grotesk aber werden seine Äußerungen über den Socialismus durch das Mißverständnis, daß er ihn mit dem Anarchismus zusammenwirft, über den er sich immer ganz besonders erbost. Ich sage, das sei bei ihm geradezu grotesk; denn so weit er vom Socialismus abzurücken bemüht ist, so nahe kommt er selber dem Anarchismus. Ich habe früher schon auf seine antinationale — „wir guten Europäer" sagt er und hört damit auf, will aufhören, ein guter Deutscher zu sein — und seine antistaatliche Haltung hingewiesen. Das ist inzwischen nicht wesentlich anders geworden, wenn er auch gelegentlich einmal für „die Vorteile eines Gemeinwesens" ein anerkennendes Wort hat und „das große Quantum vererbter und angeschulter Tüchtigkeit im neuen Deutschland" nicht völlig übersieht. Im ganzen weiß er am Staat von heute doch recht wenig zu loben, das deutsche Reich überhäuft er mit Bosheit, Hohn, Spott und Stachelreden, zu seinem ersten Kaiser und zu seinem großen Staatsmann kann er sich kein Herz fassen. Und ein politischer Gleichmacher ist auch er, wenn er die nationalen und historisch gegebenen Differenzen und Distanzen nivellieren möchte, wie er auch ein Gegner der gewöhnlichen Monarchie ist: „was liegt noch an Königen?" heißt es im Zarathustra. Aber er rückt dem Anarchismus vor allem nahe in seiner Auffassung des Verbrechers. Früher war ihm dieser ein atavistischer Mensch gewesen, in dem allerlei bestialische Instinkte wiederauflebten; jetzt sind es „die starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen, krank gemachte starke Menschen; ihre Tugenden sind von der Gesellschaft in Bann gethan",

„Catilina ist die Präexistenzform jedes Cäsar". Das alles trifft ganz genau auf die Anarchisten zu, und dennoch sind sie ihm eine üble Rotte, hassenswerte Gesellen. Max Stirner hat aus seiner Lehre vom Einzigen die anarchistische Konsequenz gezogen und an die Stelle des Staates den „Verein von Egoisten" gesetzt; Nietzsche hat diese Konsequenz abgelehnt, obgleich — oder vielmehr weil die Sache für ihn doch recht verwickelt und schwierig lag. Dem gegenwärtigen Staat gegenüber mit seinem starken Tropfen demokratischen Öls mußte er auf die Seite des Anarchismus, der kühnen und starken Verbrecher treten und ihn durch sie regieren lassen; allein dem widerstrebte seine vornehme Natur, der vor diesen Anarchisten der That graute und die das anarchistische Prinzip der Gleichmacherei anekelte; „bin ich eine Canaille, so solltest du es auch sein", so formuliert er die Logik dieser Revolutionäre. Daher hat Zenker in seiner Geschichte des Anarchismus ganz recht, den Anarchismus Nietzsches „ein Märchen" zu nennen. Und wirklich war — auch abgesehen von seinen persönlichen Antipathien — der Anarchismus nicht sein Ziel, dieses war vielmehr Herrschaft (ἀρχή), die Herrschaft der Mächtigen und Starken — sei es in der Hand einer Aristokratie und herrschenden Kaste von höheren Menschen oder in der Form einer Tyrannis, der Kraft- und Gewaltherrschaft eines Einzigen von der Art, wie Cesare Borgia oder Napoleon I. gewesen waren. Daher nennt er Rußland „die einzige Macht, die heute Dauer im Leib hat, die warten kann, die etwas noch versprechen kann"; aber noch mehr imponiert ihm das römische Imperium, und schließlich gönnt er in diesem Zusammenhang sogar der fortschreitenden Demokratisierung ein freundliches Wort als „einer unfreiwilligen Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen". Allein zu der positiven und einheitlichen Ausgestaltung dieser seiner Gedanken über Herrschaft und Staat

fehlte ihm doch wieder die Kraft, nicht einmal poetisch konnte sie ihm gelingen: den einzelnen Zarathustra, die Herrschernatur als solche kann er schildern, das Reich Zarathustras dagegen blieb im Entwurf zum fünften Teil unvollendet und ungestaltet stecken, ähnlich wie es ihm mit seinen pädagogischen Zukunftsgedanken ergangen war. Auch hier also hat er wieder unwidersprechlich bewiesen, daß es unendlich viel leichter ist, niederzureißen als aufzubauen, bewiesen, daß er überall kein schöpferischer, sondern nur ein kritisch-zersetzender Geist gewesen ist.

Das zeigt sich auch in der Moral, obgleich es hier zunächst anders zu liegen scheint. Er selbst nennt sich einen Immoralisten und Vernichter der Moral, weil er bestimmte Moralanschauungen bestreitet und negiert und ihm das vielfach zur Hauptsache wird, so daß er darüber das Positive und Eigene weniger herausarbeitet. Denn auch Nietzsche ist nicht „moralinfrei" überhaupt, er hat eine Moral, nur eine ganz andere als die bisher geltende. In seiner zweiten Periode hatte er die Genealogie der Moral positivistisch im Sinne der englischen Moralisten dargelegt, jetzt will er von den Engländern überhaupt nichts mehr wissen, er behandelt sie etwa ebenso schlecht wie die Deutschen, und so erklärt er, „der englische Psychologensynkrasie" gehe der historische Geist ab: was er selbst früher gethan hat, von Nützlichkeit und Vergessen, Gewohnheit und Irrtum die Moral abzuleiten, ist ihm nun eitel „Stümperei". Aber auch zu seinen Anfängen kehrt er nicht mehr zurück: damals war er ein Jünger Schopenhauers, der Moral auf Mitleid gründen wollte; das war ihm in seiner Positivistenzeit verdächtig geworden, und so hatte er der instinktiven Mitleidsmoral die Moralität der Vernunft als höhere entgegengestellt. An der Verwerfung der Schopenhauerschen Begründung des Sittlichen auf Mitleid hielt er auch jetzt fest; wir werden sehen, warum.

Da er aber, abgesehen von der englischen, überhaupt keine andere Ethik kannte als die Schopenhauersche, die er mit der christlichen zusammenwarf, die Mitleidsmoral also für ihn die Moral selber war, so glaubte er in ihr die sittlichen Begriffe überhaupt zu treffen, ihre Widerlegung schien ihm die Widerlegung der Moral überhaupt. Hier zeigt sich wieder einmal sein Mangel an historischem Wissen, an Lernen und Gelernthaben: daß wir seit Anfang der achtziger Jahre unabhängig von Nietzsche energisch um eine Neubegründung der wissenschaftlichen Ethik bemüht sind und dabei am allerwenigsten auf Schopenhauers Mitleidstheorie rekurrieren, davon wußte Nietzsche 1888 nichts, und so war sein Kampf gegen Schopenhauer bereits veraltet, als er ihn begann, fast gar ein Kampf gegen Windmühlen: wer Schopenhauers Mitleidsmoral widerlegt, hat damit gegen unsere Ethik selbst noch so gut wie nichts ausgerichtet.

Während er aber an der Negation der zweiten Periode festhielt, negierte er nun auch ihre Position, die Moralität der Vernunft, die utilitaristische Moral des Positivismus. Darin giebt er vielmehr seiner ersten Periode recht gegen die zweite: nicht Vernunft und Berechnung, sondern Instinkt, Trieb, Wille herrscht auch im Sittlichen, nicht das Apollinische also, sondern das Dionysische. Dafür greift er auf seine allerersten Anfänge, auf seine philologischen Studien zurück. Schon in Schulpforta hatte er sich mit Theognis beschäftigt, Theognis aber war der Dichter einer aristokratischen Kastenmoral; ganz in seinem Sinne formuliert Nietzsche jetzt die Herkunft der moralischen Werturteile: „das Urteil gut rührt nicht von denen her, welchen Güte erwiesen wird. Vielmehr sind es die Guten selber gewesen, d. h. die Vornehmen, Mächtigen, Höhergestellten und Hochgesinnten, welche sich selbst und ihr Thun als gut, nämlich als ersten Ranges em-

pfanden und ansetzten, im Gegensatz zu allem Niedrigen, Niedriggesinnten, Gemeinen und Pöbelhaften. Aus diesem Pathos der Distanz heraus haben sie sich das Recht, Werte zu schaffen, Namen der Werte auszuprägen, erst genommen: was ging sie die Nützlichkeit an?" So tritt Pathos und Gefühl aufs neue der Berechnung und dem Kalkül als die heiße Quelle aller Werturteile gegenüber, und genauer ist es das Pathos der Vornehmheit und der Distanz, „der Instinkt für den Rang", das Gesamt- und Grundgefühl einer höheren herrschenden Art, was die Werte bestimmt und den Gegensatz — nicht von gut und böse, sondern von gut und schlecht aus sich hervorquellen läßt; ein Herrenrecht ist es, solche Werte festzusetzen und solche Namen zu geben; jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute zu siegeln und dadurch gleichsam in Besitz zu nehmen, ist eine Machtäußerung der Herrschenden. Gewertet aber wird nicht ein besonderes einzelnes Thun, sondern ein Sein und ein Sosein, auf das esse kommt es auch ihm an wie Schopenhauer, nicht auf das operari.

Diese Lehre von dem ursprünglichen Gegensatz zwischen gut und schlecht und seiner Schaffung durch die Vornehmen und Herrschenden suchte Nietzsche teilweise durch etymologische Erörterungen zu begründen, die vielleicht auf Leopold Schmidts „Ethik der alten Griechen" (1882) zurückgehen, übrigens alle anfechtbar sind. So erweist sich das Ganze als eine echte Philologenkonzeption, wie er denn sogar wünscht, es möchte für eine akademische Preisaufgabe das Thema gestellt werden: „Welche Fingerzeige giebt die Sprachwissenschaft, insbesondere die etymologische Forschung für die Entwickelungsgeschichte der moralischen Begriffe ab?" Dagegen ist auch hier wieder das historische Verständnis für die Entwickelung der in der Gesellschaft sich bildenden moralischen Begriffe und Urteile durchaus zu vermissen, es ist eitel Geschichtsklitterung, wie das im

Folgenden noch deutlicher hervortreten wird. Daneben hat er diesen Gedanken aber auch eine halb metaphysische, halb psychologisch-naturwissenschaftliche Grundlage zu geben gesucht. Aus Darwin und Schopenhauer fast mechanisch zusammengesetzt ist seine Lehre vom Willen zur Macht, der zugleich ein Kampf ist um die Macht: den Willen hat er von Schopenhauer, den Kampf von Darwin, nur nicht als Kampf ums Leben: „er kommt vor, aber als Ausnahme; der Gesamtaspekt des Lebens ist nicht die Notlage, die Hungerlage, vielmehr der Reichtum, die Üppigkeit, selbst die absurde Verschwendung, — wo gekämpft wird, kämpft man um Macht"; Leben ist geradezu = Wille zur Macht. Aber fragt man nach dem Sinn dieses Schlagworts, das alsbald zum Stichwort wird und allem Hintergrund und Berechtigung geben soll, so hat man zunächst nur eine klingende, klirrende Phrase, die Bedeutung bleibt unklar und mehrdeutig; denn es giebt allerlei Mächte, Gewalten und Herrschaften; darum muß es sich erst allmählich vor unseren Augen entwickeln.

Nietzsche hat selbst einmal gesagt: „das Kräftige schlägt sich durch, wenn es nur nicht so oft gerade das Dumme und das Böse wäre!" Aber das ist bald wieder vergessen. Wer schafft die moralischen Werte? davon geht er aus und antwortet darauf: das Pathos der Distanz, also die Vornehmen, und der Wille zur Macht, also die Mächtigen; diese bestimmen nach sich, was gut ist. Wer sind nun diese Vornehmen und Mächtigen? Auch hier denkt Nietzsche bald an eine ganze Art und Kaste, bald an Einzelne. Es giebt herrschende Stämme und Kasten, z. B. die Griechen im Gegensatz zu den Barbaren, die Römer im Gegensatz zu den Juden, die Arier im Gegensatz zu den Semiten, die Germanen im Gegensatz zu einer prähistorischen Bevölkerung Europas; oder die homerischen Helden, die skandinavischen Wikinger. Das Kennzeichen solcher herrschenden

Rassen ist ihre Kühnheit: „toll, absurd, plötzlich, wie sie sich äußert, das Unberechenbare, das Unwahrscheinliche selbst ihrer Unternehmungen — Perikles hebt die ἐῤῥυμία der Athener mit Auszeichnung hervor". Freilich ist „auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüstern schweifende blonde Bestie nicht zu verkennen; es bedarf für diesen verborgenen Grund von Zeit zu Zeit der Entladung, das Tier muß wieder heraus, muß wieder in die Wildnis zurück". Vor dieser blonden Bestie mag man sich fürchten, aber „wer möchte nicht hundertmal lieber sich fürchten, wenn er zugleich bewundern darf, als sich nicht fürchten, aber dabei den ekelhaften Anblick des Mißratenen, Verkleinerten, Verkümmerten, Vergifteten nicht mehr loswerden können?" So ästhetisch ist diese Lehre von den vornehmen Rassen und der schönen blonden Bestie komponiert. Zum Herrschen sind diese vornehmen und mächtigen Rassen da, zum Herrschen im Guten oder Schlimmen, darauf kommt nichts an; das Herrschen ist als solches ein Schönes und ästhetisch Wertvolles; darum sind sie gut, nicht schlecht, weil ihre Art zu sein die schönere ist.

Neben der herrschenden Rasse steht aber der herrschende Einzelne, der zum Herrscher geborene Ausnahmemensch. Dabei nennt Nietzsche ein einziges Mal — in etwas anderem Zusammenhang und nicht ohne zu „erröten" — den Namen Bismarck; allein der eigentliche Typus dafür sind „tropische Naturen" wie Cäsar Borgia oder Napoleon I. Namentlich dieser letztere ist ihm „das fleischgewordene Problem des vornehmsten Ideals an sich, diese Synthesis von Unmensch und Übermensch". In dieser Verabsolutierung des französischen Kaisers, für die er sich gern auf Goethe und Hegel beruft, liegt ein Stück Nietzschescher Bosheit. Zwar gehört auch der Germane zu den vornehmen Rassen, bei der blonden Bestie denkt er sogar in erster Linie an

ihn; aber das ist nicht der Deutsche von heute, für ihn hat „der gute Europäer“ nur Verachtung und Ekel; und darum gerade kitzelt es ihn, seine Landsleute zu reizen, zu ärgern, zu kränken und ihnen Napoleon als den Menschen einer höheren Rasse und Kultur gegenüberzustellen. Allein es ist nicht nur Bosheit; es ist ja wahr: der Typus jener Gewaltsmenschen, wie sie Nietzsche hier verherrlicht, wird von keinem adäquater erreicht und dargestellt als von dem großen Kaiser, bei dem zwar nicht die „blonde“ Bestie, aber das Raubtier fraglos zuweilen in aller seiner Furchtbarkeit zum Durchbruch kam. Zu diesem Typus gehört auch die Grausamkeit, und deshalb darf auch dieser Zug im Bilde nicht fehlen; für Mitleid ist da einfach naturalistisch genommen keine Stelle mehr. In der Schilderung dieses Typus finde ich aber auch am meisten Krankhaftes: die Freude an der blonden Bestie und am Raubtier im Menschen, an der Synthese von Unmensch und Übermensch, an der Grausamkeit in diesem rein tierischen Sinn — das weist auf ein Perverses hin, das man nicht widerlegen und kritisieren, sondern nur konstatieren kann.

Allein wenn dieses Bild auch in allen den drei oder vier letzten Werken sich findet, so steht doch neben ihm noch ein anderes, höheres und feineres, das namentlich im Zarathustra in den Vordergrund tritt. Vom Tyrannen heißt es einmal: „das Wort in jedem Sinn verstanden, auch im geistigsten“. In diesem geistigen Sinn mächtig ist man nicht von Geburt, man wird es, die Macht ist wie die Freiheit ein zu Erwerbendes, kein Natürliches. Herrscher ist auch dieser höhere Mensch, er will herrschen und befehlen, auch er hat den Willen zur Macht; auch grausam ist er. Allein die Macht ist hier eine geistige, durch fortgesetzte Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung erworbene; befehlen kann nur, wer vorher gehorchen gelernt hat, Macht gewinnt nur, wer seiner selbst mächtig ist, Härte

und Strenge darf nur üben, wer gegen sich selbst Härte und Strenge übt, Gewalt thun darf nur, wer sich selbst Gewalt anthut und sich selber Leiden schafft. So führt der Weg zur Macht durch tiefes Leiden, und die Grausamkeit ist nur eine besondere Art von Mitleid. Dieses wird in seiner gewöhnlichen Gestalt verworfen als Gleichmacherei im Sinne des Schopenhauerschen tat twam asi, als sentimentale Schwäche und Weichlichkeit gegen das, was des Fallens und Stürzens, des Untergehens und Absterbens wert ist. In diesem Sinne gilt das Wort: „schone deinen Nächsten nicht“; und positiv heißt der Imperativ dieser Grausamkeit: „was fällt, das soll man auch noch stoßen“; denn „in einem gewissen Zustande ist es unanständig, noch länger zu leben. Das Fortvegetieren in feiger Abhängigkeit von Ärzten und Praktiken, nachdem der Sinn vom Leben, das Recht zum Leben verloren gegangen ist, sollte bei der Gesellschaft eine tiefe Verachtung nach sich ziehen“; ein Gedanke, den bekanntlich auch Platon variiert hat.

In diesen beiden so ganz verschiedenen und doch nicht klar auseinandergehaltenen Schilderungen vom geborenen und von dem durch Leiden gewordenen Herrscher spiegelt sich wieder einmal Nietzsches eigenste Persönlichkeit. Er ist ein vornehmer Mensch gewesen und war in dem kleinen Kreise, in dem er sich bewegte, ans Herrschen gewöhnt; namentlich die Frauen dieses Kreises wissen von dem Herrschenden in ihm zu erzählen; und er hat in der Schule des Leidens sich selbst in die Zucht genommen und gehorchen, d. h. stille halten gelernt, und — Leiden adelt. Und ebenso liegt etwas von Grausamkeit, von zermalmender Rücksichtslosigkeit und Erbarmungslosigkeit im Wesen und in der Art seiner Kritik: das letzte Wort herauszusagen und die Menschen dadurch aufs tiefste zu verletzen, war ihm eine Freude. Ob er persönlich grausam

war, weiß ich nicht; seine Freunde und Freundinnen rühmen seine Weichheit, sein höfliches und rücksichtsvolles Benehmen im Verkehr mit anderen. Das beweist natürlich nicht, was es beweisen soll: dieses rücksichtsvolle und formal höfliche Wesen gehört zu der Pose des vornehmen Mannes, für den er gelten wollte; eher ließen sich für ein weicheres Empfinden und für ein Herz voll Mitleid Stellen aus dem Zarathustra anführen. Aber ob nicht vielleicht doch ein von Natur Grausames in ihm gewesen ist, das er in gesunden Tagen zurückgedrängt und gebändigt hat, das aber durch seine Krankheit wenigstens phantasiemäßig ins Perverse ausgeartet ist, das wäre doch zu fragen; es zu entscheiden, ist aber vielmehr Sache des Psychiaters, nicht die meinige.

Allein viel wichtiger als die Züge, die Nietzsche mit seinem Bild vom höheren Menschentypus gemein hat, ist das, was ihm davon fehlt. Nur so wird seine Schilderung der blonden Bestie begreiflich: das Starke und Kräftige, das Gesunde und Robuste, das Harte und Schneidende imponierte ihm deshalb, weil er selber ein Leidender und Kranker, ein Schwacher und Ohnmächtiger, ein Sensibler und Feinfühliger war. Die große Sehnsucht seines Daseins nach Leben und Kraft, nach Gesundheit und Stärke spricht sich in jener Schilderung aus, und daher mutet uns diese doch nicht frech und übermütig, sondern einfach tragisch an: der Mann des Leidens berauscht und betäubt sich an der Vorstellung von Gesundheit und Kraft, die er nicht hat, aber haben möchte und sich in den glühendsten Farben ausmalt: er ist nicht stahlhart, aber er möchte es sein; er ist nicht der Ritter mit Tod und Teufel, aber er möchte es sein. So ist er selbst in den ganz lehrhaften Stücken der Dichter, der erdichtet, erfindet, erlügt, was ihm fehlt: aus seiner eigenen tiefsten Brust kommt jener entsetzliche Notschrei des höheren Menschen,

der uns im Zarathustra erschüttert; und was in diesem Schrei ans Licht will, heißt Übermensch und Wille zur Macht, heißt Glück und Leben, Leben und Ausleben, wie die Menschen der Renaissance sich dargelebt und ausgelebt haben und wir es nicht mehr dürfen und können, so voll und reich, so instinktiv und selbstmächtig, so ganz nur Wille und Kraft; noch einmal, wahres Leben ist selbst schon Macht und Wille zur Macht. Ein Tragischeres kenne ich kaum, das tragische Gefühl aber ist — Mitleid; daß wir dem unser Mitleid nicht versagen können, der so verächtlich vom Mitleid redet, das ist die tragische Ironie, die den Eindruck des Tragischen bekanntlich erst zur vollen Höhe steigert.

So kommt man bei Nietzsche von jedem Punkt aus auf das ganz Persönliche, und doch sind wir mit dem Sachlichen seiner Moral noch lange nicht fertig. Die Herren haben ihre Moral geschaffen, eine Herrenmoral; sie haben festgestellt, was gut sei — vornehm, adlig und machtvoll im Gegensatz zu schlecht und feige und niedrig; und sie haben dabei nur an sich gedacht, nicht an die anderen. Damit scheint diese Moral in der That anti-altruistisch, egoistisch, eine rechte Moral der Selbstsucht zu sein. Und so preist denn auch schon Zarathustra ausdrücklich die Selbstsucht selig und spricht sie heilig — „die heile, gesunde Selbstsucht, die aus mächtiger Seele quillt: — aus mächtiger Seele, zu welcher der hohe Leib gehört, der schöne, sieghafte, erquickliche, um den herum jedwedes Ding Spiegel wird: — der geschmeidige überredende Leib, der Tänzer, dessen Gleichnis und Auszug die selbst-lustige Seele ist. Solcher Leiber und Seelen Selbst-Lust heißt sich selber: Tugend. Mit ihren Worten von Gut und Schlecht schirmt sich solche Selbst-Lust wie mit heiligen Hainen.“ Die Afterweisen, die Priester und Weltmüden dagegen haben von jeher der Selbstsucht übel

mitgespielt; im Gegensatz dazu will Nietzsche das Ich heil und heilig sprechen und die Selbstsucht selig. Denn es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht zu fehlen beginnt; dieses Beste des Menschen ist die egoistische Auslebung seiner Kraft: sein Bösestes ist sein Bestes, heißt es in dieser Umwertung aller Werte. Eine altruistische Moral, bei der das Ich mit seiner Selbstsucht verkümmert, ist unter allen Umständen eine schlechte Moral und ein schlimmes Symptom für die Zeit, in der sie gilt. Allein nun biegt er doch ganz von selbst wieder um: die Selbstsucht ist doch nur so viel wert, als der — physiologisch — wert ist, der sie hat; sie kann sehr viel, sie kann auch nichts wert sein. Stellt einer die absteigende Entwickelung, Entartung und Verfall in sich dar, so kommt ihm wenig Wert zu, und die Billigkeit verlangt, daß er den Wohlgeratenen möglichst wenig wegnehme; er ist bloß noch deren Parasit.

Dann aber — wieviele solcher Herren giebt es denn? Es sind ihrer immer nur wenige, die wenigen und die wenigsten; selbst als Kaste oder Stamm stehen sie einer Majorität gegenüber, als einzelne ohnedies. Nur sie haben aber das Recht, sich auszuleben und selbstsüchtig zu sein, alle anderen sind um ihretwillen da, und wenn diese ihre Pflicht verstünden, würden sie sich für jene opfern. Also Selbstsucht für die Wenigsten, Altruismus, Opfer, Pflicht für die Vielen! und nun sehe zunächst jeder, wohin er gehört! Aber auch diese Einzelnen —: denkt Zarathustra nur an sich? „Ich bin das, was sich immer selbst überwinden muß", sagt er von sich. „Wer ein Erstling ist, wird immer geopfert"; Freiheit heißt, seiner Sache Menschen opfern, aber „sich selber nicht abgerechnet". Die Tugend des Genies ist eine schenkende Tugend, seine Größe besteht darin, „sich auszugeben", ist ein Gefühl der Fülle und der Macht, die überströmen will. Und endlich unterein-

ander müssen sich diese Mächtigen doch anerkennen und gelten lassen, sie haben Pflichten gegeneinander. Und so ginge es im Reiche Zarathustras etwa zu wie im Platonischen Staat: um der Idee, um ihrer Sache willen müssen die Herrschenden herrschen und für die anderen die Sache des Reiches führen; und das geht nicht ab ohne viel Selbstüberwindung.

Allein werden sich denn nun jene Vielen eine Herrschaft gefallen lassen, die sie zu Knechten und Sklaven macht? eine Moral ertragen, deren Werte nur für diese Wenigen Wert haben? Man weiß, daß schon zur Zeit des Theognis in Megara „die Guten" unterlegen sind, und man fragt sich, wie lange wohl in Platons Republik der dritte Stand sich die Herrschaft der Herrschenden und die Niederhaltung durch die Wächter würde gefallen lassen. Das weiß natürlich auch Nietzsche, die ganze Kulturgeschichte und die Historie der Moral bezeugt es zu klar und deutlich. Nicht jene Werte der vornehmen Menschen haben sich erhalten und gelten thatsächlich, nicht die Vornehmen sind in der Welt die Herrschenden, demokratische Gleichmacherei ist vielmehr an die Stelle der Rangunterschiede und der Herrschaft getreten. Was also ist geschehen, was hat das Seinsollende in ein Nichtseiendes verwandelt? Darauf antwortet die Geschichte vom Sklavenaufstand in der Moral, der eine mehr als zweitausendjährige Herrschaft hinter sich hat und uns heute nur deshalb aus dem Gesichtswinkel gerückt ist, weil er — gesiegt hat. Historisch sind es nach Nietzsche die Juden, von denen dieser Aufstand ausging. Damit verschiebt sich von nun an sein Urteil zu ihren Ungunsten, ohne daß er deshalb doch Antisemit geworden wäre: schon deshalb nicht, weil ja nach ihnen alsbald die Christen die Vertretung derselben Tendenzen übernommen und sie bis heute festgehalten haben. Gerade ihr Kampf gegen und ihr Sieg über den

Machtwillen Roms brachte für lange Zeit die Entscheidung zu Gunsten dieser Sklavenmoral. Die Römer — damit ändert sich auch sein Urteil den früher zuhöchst gestellten Griechen gegenüber — „waren die Starken und Vornehmen, wie sie stärker und vornehmer bisher auf Erden nie dagewesen, selbst niemals geträumt worden sind". Jetzt ist alles „verjudelt oder verchristlicht oder verpöbelt, was liegt an Worten?" Aber auch indische Verhältnisse geben ihren Beitrag zu dieser Konzeption, wenn er die Vertreter der Sklavenmoral mit Vorliebe Tschandala nennt.

Aus diesen verschiedenen Bezeichnungen ergiebt sich aber auch eine verschiedenartige sachliche Auffassung. Die Träger dieser Tschandala-Moral sind die Unvornehmen: das können entweder sein besondere Stämme und Rassen wie die Juden oder eine besondere, teilweise freilich auch auf Rassenunterschiede zurückzuführende Kaste wie die Tschandala oder endlich wie die ersten Christen die kleinen Leute, die social Geringen und Minderwertigen; auch der Bauernsohn und Plebejer Luther gehört hierher. Und noch ein Gesichtspunkt kommt hinzu: die Vornehmen sind ja auch die physisch Starken, die Gesunden und Kräftigen; ihnen stehen die Schlechten als die Schwachen und Schwächlichen, als die zuerst physisch, dann auch geistig Entarteten, als Dekadenten gegenüber. Dieser Begriff der Dekadence spielt bei Nietzsche eine große Rolle: auch sie wird bald mehr naturalistisch, physisch gefaßt — schlechtes Blut, bald ist sie vorwiegend ein Werturteil über unsere Kultur und die Menschen unserer Zeit. Alles Mißratene, Verkleinerte Verkümmerte, Vergiftete, Morbide, alles Ohnmächtige und Gedrückte, an giftigen und feindseligen Gefühlen Schwärende gehört dazu; das Glück tritt hier nur noch als Narkose, Betäubung, Ruhe, Frieden, Sabbat, Gemütsausspannung und Gliederstrecken, kurz passivisch auf; die

Seele dieser Dekadenten schielt; ihr Geist liebt Schlupfwinkel, Schleichwege und Hinterthüren, alles Versteckte mutet sie an als ihre Welt, ihre Sicherheit, ihr Labsal; sie verstehen sich auf das Schweigen, das Nichtvergessen, das Warten, das vorläufige Sichverkleinern, Sichdemütigen. Eine Rasse solcher Menschen wird notwendig klüger sein als irgend eine vornehme Rasse, sie wird die Klugheit auch in ganz anderem Maße ehren: nämlich als eine Existenzbedingung ersten Ranges, als Waffe im Kampf gegen die Macht, während die Klugheit bei vornehmen und starken Menschen leicht einen feinen Beigeschmack von Luxus und Raffinement an sich hat.

Diese ganze Betrachtungsweise Nietzsches, durch die er seine Umwertung der sittlichen Werte begründen wollte, ist keine originale. Neben Theognis und Platons Republik und Aristoteles' Unterscheidung zweier Menschenklassen verweise ich vor allem auf Kallikles im Platonischen Gorgias, der die Sophisten Gorgias und Polos übertrumpfend erklärt, daß in unserer moralischen Welt die Schwachen und der große Haufe die Gesetze geben, die Kräftigen dagegen wie junge Löwen gebändigt und gezähmt werden, indem man ihnen sagt, Gleichheit müsse sein und darin bestehe das Schöne und das Gerechte; wenn sich aber einer stark genug fühle, schüttle er das alles ab, trete unsere Satzungen und alle der Natur widersprechenden Gesetze mit Füßen; so erhebe sich der bisher Geknechtete und dokumentiere öffentlich, was von Natur recht sei: in Schwelgerei, Zügellosigkeit und Ungebundenheit liege Tugend und Glück, das Gegenteil sei eitel Schönthuerei, ein der Natur zuwiderlaufendes Übereinkommen, leeres Geschwätz und ohne Wert. Das ist die alte sophistische Anschauungsweise, sophistisch auch darin, daß sie Wahres und Falsches so durcheinander mischt, daß beides nur schwer voneinander zu trennen ist. Als sophistisch ist

diese ganze Konstruktion aber auch unhistorisch, eine auf philologischen Reminiscenzen beruhende Klitterung, der keine gründlichen geschichtlichen Studien zu Grunde liegen, auch die Geschichte der Moral dichtet sich Nietzsche mit poetischer Licenz zurecht. Das heißt vor allem wieder, er überträgt ein ganz Persönliches auf die Geschichte: in ihm selbst ist Sklave und Herrscher zugleich; er selbst ist nicht gesund, fühlt sich als dekadent, darum leiht er dem Dekadenten gelegentlich die Züge seines eigenen raffinierten, nervösen, feinfühligen Wesens; aber als Dichter, als Zarathustra erhebt er sich mittelst seiner durch die große Sehnsucht beflügelten Phantasie über diese eigene Dekadenten-existenz empor und verkündigt zunächst als Prophet für die Zukunft den Sieg der Gesunden und Starken, dann aber versetzt er sich schon in der Gegenwart auf den Standpunkt eines solchen Gesunden, der nun erbarmungslos als „junger Tiger" gegen den Dekadenten losfährt und ihn stößt, daß er vollends falle. So ist er Sklave und Herrscher, passiv und mächtig, dekadent nud stark zugleich, Opfertier und Opfergott in einem, er ist, wie er sagt, „ein Kampfplatz".

Fürs zweite aber — das Historische kann falsch sein, und es ist falsch, denn so ist es thatsächlich in der Entwickelung der Moral nicht zugegangen —, und dennoch könnte Nietzsche sachlich noch immer recht haben; denn er redet nicht als Historiker, sondern als Moralist: es giebt — nicht zeitlich nacheinander, aber ewig in-, mit- und durcheinander, sogar im selben Menschen nebeneinander — zwei Moralen, wobei es nicht auf die Genealogie, sondern auf ihren Inhalt ankommt. Von dem Standpunkt der einen aus sucht Nietzsche die andere zu bestreiten und zu entwerten. Den Vornehmen und Aktiven sind die Kleinen und Mittelmäßigen, die Schwächlinge und Dekadenten „die Schlechten", ihnen dagegen sind jene kräftig Wollen-

den und sich Durchsetzenden „die Bösen“. Diese Kleine-Leute-Moral hat erst den Gegensatz von gut und böse geschaffen und in die Welt gebracht. Die Vornehmen mit ihren Machtinstinkten und ihren gelegentlichen Ausbrüchen der Raubtiernatur sind im Zeitalter der Dekadence die großen Verbrecher. So beginnt der Sklavenaufstand in der Moral mit dem Ressentiment, die Werturteile dieser Sklaven sind Racheakte, ihre Moral ist nicht schöpferisch, sie kann nur zu allem, was stark und gesund ist, nein sagen. Im Sinne dieser Moral des Ressentiment ist böse „eben das Gute der anderen Moral, eben der Vornehme, der Mächtige, der Herrschende, nur umgefärbt, nur umgedeutet, nur umgesehen durch das Giftauge des Ressentiment“. Das ist die erste große Umwertung der alten echten Werte, wie sie durch den Sieg des Volkes, des Pöbels, der Sklaven, der Herde, der Viel-zu-Vielen vollzogen worden ist. „Moral ist heute in Europa Herdentiermoral“; gut ist jetzt, „was der Herde nützlich ist“, gut ist das Mittelmaß, böse, „was den Einzelnen über die Herde hinaushebt und dem Nächsten Furcht macht“.

Weil nun aber dieser Sieg aus der Furcht und der Schwäche hervorging, so haben sich die vielen Schwachen gegen die wenigen Starken mit Bollwerken aller Art umgeben und zu sichern gesucht. Vor allem gehört hierher der Staat und die Strafe, durch die man sich gegen die alten Instinkte der Freiheit schützte. Aber nicht das ist das Schlimmste, daß die Ausbrüche dieser alten Instinkte dadurch äußerlich als Verbrechen und die Starken als Verbrecher behandelt werden, sondern daß durch diese Umänderung der moralischen Anschauung die Starken selbst schwach, krank, dekadent werden. Ursprünglich begehen die Herrschernaturen und Napoleonsmenschen ihre Thaten „unschuldbewußt“, „frohlockend“, „wie einen Studentenstreich“, also mit gutem Gewissen. Aber unter uns

verkümmern diese höheren Menschen, wie wir aus dem Zarathustra wissen, sie ersticken fast in dieser unserer schlechten Luft und bekommen in ihr ein schlechtes Gewissen. „Der Mensch, der sich, aus Mangel an äußeren Feinden und Widerständen, eingezwängt in eine drückende Enge und Regelmäßigkeit der Sitte, ungeduldig selbst zerriß, verfolgte, annagte, aufstörte, mißhandelte, dies an den Gitterstangen seines Käfigs sich wundstoßende Tier, das man zähmen will, dieser Entbehrende und vom Heimweh der Wüste Verzehrte, der aus sich selbst ein Abenteuer, eine Folterstätte, eine unsichere und gefährliche Wildnis schaffen mußte — dieser Narr, dieser sehnsüchtige und verzweifelte Gefangene wurde der Erfinder des schlechten Gewissens.“ Das schlechte Gewissen ist somit eine Krankheit, an der schließlich gerade die starken und kräftigen Naturen leiden, ein Elendsgefühl, ein bleiernes Mißbehagen, das auf dem höheren Menschen lastet und ihn, gerade ihn zum Dekadenten werden läßt. Die von Dekadenten zurecht gemachte Moral macht zu Dekadenten, oder allgemeiner: die Kultur macht krank, weil sie die Menschen zu Sklaven macht. Das ist der Rousseausche Zug in Nietzsche, der aber auf der anderen Seite doch wieder die Notwendigkeit dieses Dekadencezustandes anerkennt und zugiebt: „wenn lange und in einer Richtung gehorcht wird, kommt auf die Dauer immer etwas heraus, dessentwillen es sich lohnt, auf Erden zu leben.“ Zugleich ist aber das Gewissen auch eine Selbstpeinigung. Die Instinkte des Raubtieres, die sich nicht mehr nach außen entladen dürfen, wenden sich nach innen, und so bekommen wir jene „zurückgetretene Grausamkeit des innerlich gemachten, in sich selbst zurückgescheuchten Tiermenschen, des zum Zweck der Zähmung in den Staat Eingesperrten, der das schlechte Gewissen erfunden hat, um sich wehe zu thun, nachdem der natürlichere Ausweg dieses Wehethunwollens

verstopft war". Daraus entstehen nicht nur gewisse religiöse Vorstellungen, vor allem der Gedanke einer Schuld gegen Gott, sondern auch damit zusammenhängend moralische Vorstellungen, die asketischen Ideale.

Nichts ist der Nietzscheschen Anschauungsweise mehr zuwider und entgegen als die Askese, die das Leben wie einen Irrweg behandelt, den man rückwärts gehen, wie einen Irrtum, den man durch die That widerlegen müsse. Sie ist ihm ein Selbstwiderspruch, Leben gegen Leben, „einfach Unsinn". „Hier herrscht ein Ressentiment sondergleichen, das eines ungesättigten Instinkts und Machtwillens, der Herr werden möchte, nicht über etwas am Leben, sondern über das Leben selbst, über dessen tiefste, stärkste, unterste Bedingungen; hier wird ein Versuch gemacht, die Kraft zu gebrauchen, um die Quellen der Kraft zu verstopfen; hier richtet sich der Blick grün und hämisch gegen das physiologische Gedeihen selbst, insonderheit gegen dessen Ausdruck, die Schönheit, die Freude; während am Mißraten, Verkümmern, am Schmerz, am Unfall, am Häßlichen, an der willkürlichen Einbuße, an der Entselbstung, Selbstgeißelung, Selbstopferung ein Wohlgefallen empfunden und *gesucht* wird. Dies ist alles im höchsten Grade paradox: wir stehen hier vor einer Zwiespältigkeit, die sich selbst zwiespältig *will*, welche sich selbst in diesem Leiden *genießt* und in dem Maße sogar immer selbstgewisser und triumphierender wird, als ihre eigene Voraussetzung, die physiologische Lebensfähigkeit, *abnimmt*." Die Träger dieses asketischen Ideals sind die Priester. Gegen Ideal und Träger wird sich daher Nietzsche, sie schlechterdings verneinend, kehren müssen.

Und doch ist jener Selbstwiderspruch auch wieder nur scheinbar. Auch „das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heilinstinkt" — nur nicht des Lebens überhaupt, sondern „eines degenerierenden Lebens", es ist ein

Kunstgriff zur Erhaltung eines solchen Lebens. Der Mensch ist kränker, unsicherer, wechselnder, „unfestgestellter“ als irgend ein Tier sonst, er ist das kranke Tier. Eben deshalb hat sich der Mensch selber satt — das ist der große Menschenekel und das große Menschenmitleid —, und darum ist diese Krankhaftigkeit des Menschen große Gefahr. Hier lauert der Wille zum Nichts, der Pessimismus ist eine Dekadentenstimmung: so entwertet er Schopenhauer, ohne ihn doch los zu werden, er ist ja selbst ein Dekadent. Jene Kranken aber, die Menschen des Ressentiment „wandeln unter uns herum als leibhafte Vorwürfe, als ob Gesundheit, Wohlgeratenheit, Stärke, Stolz, Machtgefühl an sich schon lasterhafte Dinge seien, für die man einst büßen, bitter büßen müsse“. Nun sollte es doch der oberste Gesichtspunkt sein, daß die Kranken die Gesunden nicht anstecken und krank machen; dazu gehört vor allem, daß die Gesunden von den Kranken abgesondert werden und sich nicht mit den Kranken verwechseln. Und hier liegt nun die historische Mission des asketischen Priesters: er ist der Arzt und Heiland, der Hirte und Anwalt der kranken Herde, die Herrschaft über Leidende ist sein Amt und Beruf. Dabei muß er selber krank sein, um die Kranken verstehen zu können; aber er muß zugleich auch stark sein, um Krieg führen zu können gegen alle rohe, stürmische, zügellose, harte, gewaltthätige, raubtierhafte Gesundheit, und seine Waffe für diesen Kampf ist — die List. Seine Herde aber zähmt er durch eine Richtungsveränderung des Ressentiment. Irgend wer muß an meinem Leiden schuld sein, sagt der Kranke; du selbst bist an dir allein schuld, sagt ihm der Priester als sein Arzt und sein Bändiger. Und damit hat er ihn in der Hand: jetzt braucht er „Erlösung“, und diese besteht in der Gesamtdämpfung des Lebensgefühls und in der Betäubung des

Krankheits- und Depressionsgefühls. Dazu dient z. B. machinale Thätigkeit, die ihm als Segen der Arbeit angepriesen wird, oder Freude am Freudemachen und Wohlthun, als vorsichtigste Dosierung des Willens zur Macht, die dann zur Herdenbildung und zur Erweiterung des Gemeindemachtgefühls führt. Weniger unschuldig sind die Mittel, durch die eine Ausschweifung des Gefühls erzielt wird. Es ist vor allem das Gefühl der Sünde und der Schuld. Damit war das Leiden „ausgelegt", es war ein Sinn dafür aufgezeigt, der Mensch selber hatte nun einen Sinn. Aber es ist selbstverständlich, wie gerade dadurch der Mensch geschwächt, entmutigt, raffiniert, verzärtelt und entmannt, der Kranke noch kränker gemacht wird. So hat das asketische Ideal die Gesundheit erst recht geschädigt und verdorben, die Gesundheit und den Geschmack, darum ist die Askese verwerflich.

Lou Andreas-Salomé meint, „das Idealziel in Nietzsches Philosophie erhalte selber einen extrem asketischen Grundzug". Man kann so sagen, Zarathustra ist ja auch Priester, und er ist wie Nietzsche selber ein Mann der Schmerzen. Aber besser fragt man doch, ob es nach ihm nicht ein Mittel gebe, um mit den asketischen Idealen fertig zu werden. Dabei könnte man etwa denken, daß die Wissenschaft und Freigeisterei das Widerspiel gegen sie bilde. Aber die Männer der Wissenschaft sind in ihrer überwiegenden Mehrzahl eben auch Leidende und Dekadenten, und darum ist ihnen die Wissenschaft ein Mittel der Selbstbetäubung, also selbst Askese — sofern es wirklich Wissenschaft ist und nicht wie bei den Positivisten, diesen „Wirklichkeitstrompetern und Wirklichkeitsphilosophastern", nur „eine Unzucht, ein Mißbrauch, eine Schamlosigkeit". Hier erinnern wir uns der Invektiven Schopenhauers gegen die Philosophieprofessoren. Nur einige seltene Ausnahmen giebt es unter Gelehrten und

Philosophen, wirkliche Ungläubige und Idealisten, in Wahrheit freie Geister. Sind das vielleicht die Überwinder der asketischen Ideale? Von ihnen, d. h. von Nietzsches Auffassung der Philosophie in dieser dritten Periode ist daher noch besonders zu reden.

b) Der freie Geist.

So heißt der Titel des nicht mehr ausgeführten zweiten Buches von dem großen Hauptwerk, der „Umwertung aller Werte"; so aber auch schon die Überschrift des zweiten Hauptstücks von „Jenseits von Gut und Böse", und auch in der Götzendämmerung beschäftigt sich Nietzsche mit der theoretischen Frage nach „der Vernunft" in der Philosophie.

Aus seiner positivistischen Periode, in der er selbst ein solcher Wirklichkeitstrompeter und Wirklichkeitsphilosophaster gewesen war und auch seine Stimme nicht „aus der Tiefe", sondern nur vom Vordergrund her sich hatte vernehmen lassen, hat er eine starke Dosis Skeptizismus mitgebracht, der ihn sich einen Augenblick auch für das erkenntnistheoretische Problem interessieren ließ. Selbst zu einer historischen Auseinandersetzung mit Platon und der Atomistik, mit Descartes, Spinoza, Locke, Kant und Schelling sind Ansätze da. Kant hat uns diese unsere Welt als Erscheinungswelt — Nietzsche macht daraus echt romantisch „Scheinwelt" — verstehen gelehrt, aber das Ding an sich ließ er bestehen. Dieses Ding an sich, die ganze „Hinterwelt" warf Nietzsche kurzer Hand über Bord: „die scheinbare Welt ist die einzige, die ‚wahre Welt' ist nur hinzugelogen". Daraus ergaben sich allerlei Konsequenzen. Vor allem ist Nietzsche Antimetaphysiker und Sensualist, alles Falsche kommt von der Vernunft, die Wahrheit liegt in den Sinnen. Aber auch diese Scheinwelt konnte ihn nicht sonderlich interessieren, sie hatte

ja keinen Wert an sich; und so zog er sich von ihr und dem Erkennenwollen ihrer, wie das auch seiner Innerlichkeit entsprach, auf das erkennende Subjekt zurück. Freilich löst er wie Hume gelegentlich auch dieses auf: nicht „ich denke", sondern „es denkt" sollte man sagen; das Ich ist „ein Gesellschaftsbau vieler Seelen". Aber deshalb bleibt der Mensch doch im Vordergrund des Interesses, und darum wird Nietzsche Psychologe — „wir Psychologen", so redet er nun mit kokettierender Vorliebe von sich und seinem Beruf. Psychologie als „Morphologie und Entwickelungslehre des Willens zur Macht" ist ihm die einzig wertvolle Wissenschaft, „der Weg zu den Grundproblemen".

Damit hängt noch ein Weiteres zusammen. Die Welt des Scheins mit ihren vielen subjektiven Elementen giebt nur relative Wahrheit. Das führt zur erkenntnistheoretischen Selbstbescheidung. Aber wann hätte sich Nietzsche jemals selber zu bescheiden gewußt? Wenn der Mensch theoretisch nicht über den Schein und die Illusion hinauskommen kann, so steht dafür dem Trieb- und Affektleben, dem Instinkt die Welt offen. Nicht der Wille zur Wahrheit, sondern der Wille zur Macht steht auch hinter der Philosophie, „an den Philosophen ist ganz und gar nichts Unpersönliches". So macht der Wille zur Macht auch hier das Unmögliche möglich, er ist sozusagen „die Welt von innen gesehen", aber nicht ganz im Schopenhauerschen Sinne, sondern so, daß an die Stelle des Erkennens das Wollen tritt, das es so haben Wollen, an die Stelle des Nachschaffens das eigenmächtige Erschaffen des Romantikers. So tritt „das Problem vom Werte der Wahrheit" vor ihn hin, und alsbald wird der Wert der Wahrheit degradiert: „Es ist nicht mehr als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist als Schein", die Logik ist „Aberglauben"; „die Falsch-

heit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen das Urteil"; „Verzichtleisten auf falsche Urteile wäre ein Verzichtleisten auf Leben, eine Verneinung des Lebens"; „man muß die Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehen". Also nicht darauf kommt es an, ob eine Erkenntnis wahr ist, sondern ob sie Wert hat für das Leben, lebenfördernd ist; die Wahrheit liegt allein im Willen. Und nun spottet er der „Freiheit" jener, die „noch an die Wahrheit glauben" und damit doch noch Anhänger und Gläubige eines asketischen, weil zu geistiger Enthaltsamkeit nötigenden Ideales sind, und proklamiert als oberstes Gesetz jenes Assassinenwort: „nichts ist wahr, alles ist erlaubt". Damit sind wir an einem Ende, jenseits auch von wahr und falsch; es giebt höchstens „Stufen der Scheinbarkeit".

Dabei kommt die Kunst wieder zu ihrem Recht wie in der dionysischen Periode, die Kunst, „in der ja gerade die Lüge sich heiligt, der Wille zur Täuschung das gute Gewissen zur Seite hat" — die Dichter lügen alle, und Zarathustra ist ein Dichter! Auch das Sokrates-Problem tritt wieder in den Gesichtskreis, Sokrates ist Dekadent, „Vernünftigkeit um jeden Preis" sein Prinzip. Platon ist im Gegensatz zu Homer, der das Leben vergöttlicht, der große Verleumder des Lebens, aber wie die Priester ist er zugleich im Besitz des einzigen Heilmittels gegen die allgemein werdende Dekadence in Athen, gegen das Umsichgreifen der Dialektik und Vernünftigkeit um jeden Preis: auch sein Ideal ist das asketische; und er ist auch der große Schauspieler, der es wie kein anderer verstand, sich in Scene zu setzen, viel vornehmer als der Plebejer Sokrates.

Seit Kopernikus aber, der den Menschen aus dem Weltmittelpunkt hinausgerückt, ihn klein gemacht hat, ist die Wissenschaft „darauf aus, dem Menschen seine bisherige Ach-

tung vor sich auszureden, wie als ob dieselbe nichts als ein bizarrer Eigendünkel gewesen sei". Insbesondere ist die Historie — auch auf sie kommt er wieder zurück — mit ihrer Objektivität und feigen Beschaulichkeit nichts als „Liebäugeln mit asketischen Idealen, Gerechtigkeits-Tartüfferie der Impotenz". Deshalb darf der Philosoph kein Mann der Gelehrsamkeit und der Wissenschaft und kein historischer Mensch sein, sondern ein Künstler und ein Schaffender. Schon in seiner ersten Periode hatte Nietzsche dem Philosophen die Aufgabe zugewiesen, „auf die Verbesserung der als veränderlich erkannten Seite der Welt loszugehen". Jetzt bezeichnet er es noch bestimmter als seinen Beruf, „Werte zu schaffen": „die eigentlichen Philosophen sind Befehlende und Gesetzgeber; sie sagen: so soll es sein! sie bestimmen erst das Wohin und Wozu des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller [? vielleicht richtiger: als] Überwältiger der Vergangenheit, — sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer. Ihr Erkennen ist Schaffen, ihr Schaffen ist eine Gesetzgebung, ihr Wille zur Wahrheit ist — Wille zur Macht." Und zwar schafft der Philosoph die Welt: sie ist ja nur eine Welt des Scheins; Instinkt, Trieb, Wille sind die weltschöpferischen Potenzen.

Aber vor allem bewährt und bethätigt sich diese Schöpfermacht — wir wissen es schon — auf dem moralischen Gebiet. Der Philosoph ist nicht nur Psychologe, er ist auch Moralist — „wir Immoralisten"! Diese Wertschätzungen der starken Geister sind denen entgegengesetzt, „die heute Maß und Gewicht sind". „Der Feind der Philosophie war jedesmal das Ideal von heute." Also nicht insofern ist er Immoralist, als ob er alle moralischen Werte abschaffen wollte und jenseits von gut und schlecht

stünde. Im Gegenteil, der alten asketischen Moral, die selbst schon eine Umwertung war, stellt er eine neue, höhere und vornehmere, die Moral des Willens zum Leben und zur Macht, der „Absichtenmoral" den Gedanken gegenüber, daß gerade in dem, was „unabsichtlich" sei an einer Handlung, ihr entscheidender Wert liege. Darin offenbart sich wieder einmal das ganz Unhistorische im Wesen Nietzsches. Sitte, Sittlichkeit, Recht, Staat, Religion sind Produkte einer vieltausendjährigen Entwickelung, an der Einzelne mitgearbeitet haben, aber darum doch nicht das Werk der Willkür Einzelner; Nietzsche aber macht vermöge seiner Verabsolutierung des Einzelnen, recht wie ein Aufklärer des vorigen Jahrhunderts, Einzelne für alles das verantwortlich, die Priester sind ihm als Urheber der asketischen Ideale die Schöpfer der alten verwerflichen Moral und Kultur, und ihnen treten nun wiederum Einzelne, die Philosophen als Schöpfer neuer Werte und Ideale, als Bringer einer neuen besseren Zukunft gegenüber. Ein völliger Bruch mit dem Alten ist möglich, ein völlig neuer Anfang ist nötig. Dazu bedarf es eines „cäsarischen Züchters und Gewaltmenschen der Kultur", und das ist der „Philosoph des gefährlichen Vielleicht", der Philosoph als „Versucher".

Freilich was ein Philosoph ist, das ist schlecht zu lernen, weil es nicht zu lehren ist: man muß es wissen, aus Erfahrung. Und so wird „der Philosoph etwas von seinem eigenen Ideal verraten, wenn er aufstellt: der soll der Größte sein, der der Einsamste sein kann, der Verborgenste, der Abweichendste, der Mensch jenseits von Gut und Böse, der Herr seiner Tugenden, der Überreiche des Willens; dies eben soll Größe heißen: ebenso vielfach als ganz, ebenso weit als voll sein können". Und von den freien Geistern heißt es: „In vielen Ländern des Geistes zu Hause, mindestens zu Gaste gewesen, den dumpfen

angenehmen Winkeln immer wieder entschlüpft, in die uns Vorliebe und Vorhaß, Tugend, Abkunft, der Zufall von Menschen und Büchern, oder selbst die Ermüdungen der Wanderschaft zu bannen schienen; voller Bosheit gegen die Lockmittel der Abhängigkeit, welche in Ehren, oder Geld, oder Ämtern, oder Begeisterungen der Sinne versteckt liegen; dankbar sogar gegen Not und wechselreiche Krankheit, weil sie uns immer von irgend einer Regel und ihrem „Vorurteil“ losmacht, dankbar gegen Gott, Teufel, Schaf und Wurm in uns, neugierig bis zum Laster, Forscher bis zur Grausamkeit, mit unbedenklichen Fingern für Unfaßbares, mit Zähnen und Mägen für das Unverdaulichste, bereit zu jedem Handwerk, das Scharfsinn und scharfe Sinne verlangt, bereit zu jedem Wagnis, dank einem Überschusse von „freiem Willen“, mit Vorder- und Hinterseelen, denen keiner leicht in die letzten Absichten sieht, mit Vorder- und Hintergründen, welche kein Fuß zu Ende laufen dürfte, Verborgene unter den Mänteln des Lichts, Erobernde, ob wir gleich Erben und Verschwendern gleichsehen, Ordner und Sammler von früh bis Abend, Geizhälse unseres Reichtums und unserer vollgestopften Schubfächer, haushälterisch im Lernen und Vergessen, erfinderisch in Schematen, mitunter stolz auf Kategorientafeln, mitunter Pedanten, mitunter Nachteulen der Arbeit auch am hellen Tage; ja, wenn es not thut, selbst Vogelscheuchen — und heute thut es not: nämlich insofern wir die geborenen, geschworenen, eifersüchtigen Freunde der Einsamkeit sind, unserer eigenen tiefsten mitternächtlichsten, mittäglichsten Einsamkeit: — eine solche Art Menschen sind wir, wir freien Geister! und vielleicht seid auch ihr etwas davon, ihr Kommenden? ihr neuen Philosophen?“ —

An dieser Stelle rechnet sich Nietzsche zu den freien Geistern, nicht zu den neuen Philosophen. Aber als Schaffender wird ihm der Philosoph zum Übermenschen,

und darum heißt es nun auch von ihm: „ein Recht auf Philosophie hat man nur dank seiner Abkunft, die Vorfahren, das Geblüt entscheidet auch hier". Und so fühlt sich Nietzsche das eine Mal als Vorläufer der kommenden neuen Philosophie, ein anderes Mal selbst als ein solcher Philosoph: erst heißt es noch bescheiden: „ich bin ein Dekadent; der Philosoph in mir wehrte sich dagegen"; dann aber entspricht die Rolle, die er sich als Philosophen zuschreibt, bald dem Größen- und Höhengefühl, das sich an der Zarathustra-Figur berauscht und ins Ungemessene steigert: sein Dekadentenbewußtsein schwindet vor diesem Machtgefühl des Philosophen, er selbst ist Übermensch, ist Zarathustra, ist der eigentliche Philosoph, der befiehlt und Gesetze giebt.

Diese Gesetzgebung und Umwertung aller Werte erstreckt sich dann natürlich auch über das Moralische hinaus, auf „die Welt" im ganzen, also auf die Werte und Schätzungen auf allen Gebieten, und so zeigt ihn uns die „Götzendämmerung" aus dem letzten Jahre seiner Gesundheit, wie er „mit dem Hammer philosophiert", d. h. überall hohle oder brüchige Stellen entdeckt und dabei vor keiner Autorität Halt macht. Hier wird in der That kein Prophet mehr geehrt, wenn z. B. Kant „der verwachsenste Begriffskrüppel, den es je gegeben habe" und ein „hinterlistiger Christ", oder Schiller „der Moraltrompeter von Säkkingen" genannt wird. Grell und immer greller klingen dabei die Töne, Neues sagt er nicht, aber in neuen, stärkeren Tönen wird das Alte vorgebracht; „wie die wahre Welt endlich zur Fabel wurde", wird wie der Entwurf zu einem pointenreichen Drama skizziert, und die „Widernatur" unserer Moral immer schreiender und lauter verkündigt. Ganz besonders aber wiederholt hier Nietzsche seine Gedanken über Gott, Religion und Christentum. Doch von der Umwertung der religiösen Werte handelt ja eine besondere Schrift.

c) Der Antichrist.

Nietzsche hatte mit Wagner unter anderem auch deswegen gebrochen, weil er sich im Parsifal vor dem Kreuze gebeugt habe. So war seine Stimmung in der zweiten Periode natürlich ganz antichristlich und irreligiös gewesen. Aber auch jetzt, wo ihm doch das Gefühls-, Instinkt- und Triebleben wieder im Vordergrund steht, wird ihm das Religiöse und Christliche nicht sympathischer. Das hängt mit seinem Moralprinzip zusammen. Zarathustra ist freilich auch Religionsstifter, und er bezeugt ihm: „O Zarathustra, du bist frömmer, als du glaubst, mit einem solchen Unglauben! Irgend ein Gott in dir bekehrte dich zu deiner Gottlosigkeit!“ und Zarathustra antwortet: „Ich liebe alle frommen Menschen“. Aber er ist der Stifter der persischen, d. h. einer „lebenfördernden“ Religion; dagegen sind die beiden Religionen, die Nietzsche etwas näher kennt, die christliche und die buddhistische (die Bekanntschaft mit dieser letzteren verdankte er seinem Freunde Paul Deussen), lebensfeindlich und lebenzerstörend, ihre Ideale sind asketisch, und darum sind sie das seinem Prinzip, dem Willen zum Leben und zur Macht direkt Entgegengesetzte und Widersprechende. Ihnen gegenüber ist Zarathustra „gottlos“ und verkündigt, daß „der alte Gott, an den alle Welt einst geglaubt hat, nicht mehr lebe“, „gründlich tot“ sei. Und bald steigert sich diese „Gottlosigkeit“ zum Widerwillen und zum wilden Haß.

Auch hier kommt wieder der unhistorische Zug bei Nietzsche an den Tag. Ein Notwendiges kann man nicht hassen, darum macht er aus der Religion ein Willkürliches, sie ist ihm ein Produkt der Priester, ganz wie sie es der ungeschichtlichen Religionsanschauung der Aufklärungsphilosophie des achtzehnten Jahrhunderts gewesen war. Mit seinen asketischen Idealen hält der Priester — das wissen wir schon — die ganze Herde der Mißratenen,

Verstimmten, Schlechtweggekommenen, Verunglückten, An-sich-Leidenden am Dasein fest, indem er ihnen instinktiv vorangeht. So gehört er zu den ganz großen konservierenden und Ja-schaffenden Gewalten des Lebens; Arzt und Heiland, Anwalt und Hirte zu sein, darin besteht seine ungeheure historische Mission: aber alsbald kommt auch die Kehrseite: alles das kann er nur leisten um den Preis, daß er die Kranken noch kränker macht, daß er ihre Wunde vergiftet. Und das geschieht eben durch jene asketischen Ideale, durch die Sklaven- und Pöbelmoral, deren Träger er vor allem ist; namentlich sind es die Begriffe Sünde, Schuld, Erlösung, mit denen er dabei operiert hat.

In diesem Sinne gehören Buddhismus und Christentum zusammen, beide sind nihilistische, sind Dekadencereligionen. Doch steht der Buddhismus, meint der Freund Deussens, höher, denn er sagt nicht Kampf gegen die Sünde, sondern Kampf gegen das Leiden, und damit ist er realistischer, damit stellt er sich bereits jenseits von Gut und Böse. Buddha ging gegen die Depression hygienisch vor, machte den Egoismus zur Pflicht, das „wie kommst du vom Leiden los?" reguliert und begrenzt die ganze geistige Diät. Die Voraussetzung für den Buddhismus ist daher ein sehr mildes Klima, eine große Sanftmut und Liberalität der Sitten, kein Militarismus, und daß es die höheren, die gelehrten Stände sind, in denen die Bewegung ihren Herd hat. Dagegen kommen im Christentum gerade umgekehrt die Instinkte Unterworfener und Unterdrückter zu Wort: es sind die niedersten Stände, die in ihm Befriedigung suchen, es ist eine Kleine-Leute-Religion. Was man an ihm besonders zu rühmen pflegt, daß es eine Religion der Armen sei, wird ihm von diesem „Pöbelschmäher" zum Vorwurf gemacht und ist ein Zeichen seiner mangelnden Vornehmheit.

Den Sklavenaufstand in der Moral legt er zunächst den

Juden zur Last; aber noch schlimmer haben es damit die Christen getrieben, und so stellt er das Alte Testament weit höher als das Neue. „Das alte Testament — ja das ist ganz etwas anderes; alle Achtung vor dem alten Testament! In ihm finde ich große Menschen, eine heroische Landschaft und etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivetät des starken Herzens; mehr noch, ich finde ein Volk. Im neuen dagegen lauter kleine Sektenwirtschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliges, Wunderliches, lauter Konventikelluft, nicht zu vergessen einen gelegentlichen Hauch bukolischer Süßlichkeit, welcher der Epoche (und der römischen Provinz) angehört und nicht sowohl jüdisch als hellenistisch ist. Demut und Wichtigthuerei dicht nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt; Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft; peinliches Gebärdenspiel; hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt. Wie darf man von seinen kleinen Untugenden so viel Wesens machen, wie es diese frommen Männlein thun! Kein Hahn kräht danach; geschweige denn Gott. Zuletzt wollen sie gar noch die Krone des ewigen Lebens haben, alle diese kleinen Leute der Provinz: wozu doch? wofür doch? man kann die Unbescheidenheit nicht weiter treiben. Ein unsterblicher Petrus: wer hielte den aus!“ Aber schließlich ist ihm das Christentum doch nur die folgerichtige Weiterentwickelung des jüdischen Instinkts, ein Schluß weiter in dessen furchteinflößender Logik. Die Geschichte Israels ist bereits die „typische Geschichte aller Entnatürlichung der Naturwerte“; der Gottesbegriff wird in ihr gefälscht, die Moralbegriffe gefälscht. Aber damit begnügten sich die Priester nicht, sie haben „ihre eigene Volksvergangenheit mit einem Hohn ohnegleichen gegen jede Überlieferung, gegen jede historische Realität ins Religiöse übersetzt, d. h. aus ihr einen stupiden Heilsmechanismus von Schuld gegen Jahve

und Strafe, von Frömmigkeit gegen Jahve und Lohn gemacht".

„Auf einem dergestalt falschen Boden, wo jede Natur, jeder Naturwert, jede Realität die tiefsten Instinkte der herrschenden Klassen wider sich hatte, wuchs das Christentum auf, eine Todfeindschaftsform gegen die Realität, die bisher nicht übertroffen worden ist." Nur that Christus noch einen Schritt weiter: er verneinte auch noch die jüdische Kirche, sprach das Nein gegen alles, was Priester und Theologe war. Das war das Verbrechen „dieses heiligen Anarchisten, der das niedere Volk, die Ausgestoßenen und Sünder, die Tschandala innerhalb des Judentums zum Widerspruch gegen die herrschende Ordnung aufrief". Für dieses politische Verbrechen starb er am Kreuz, für seine Schuld, nicht für die Schuld anderer. Und nun versucht Nietzsche eine Psychologie des Erlösers zu geben, obgleich er gesteht, daß er wenige Bücher mit solcher Schwierigkeit lese, wie die Evangelien. Aber da faßt er sich doch recht kurz und schielt auf andere hinüber: und dabei wird nun plötzlich Strauß, der früher so heftig Gescholtene, der „Unvergleichliche", der „Kluge" genannt und erhält so nebenbei eine nachträgliche Ehrenerklärung; dagegen kommt Renan schlecht weg: „was hilft alle Freigeisterei, Modernität, Spötterei und Wendehalsgeschmeidigkeit, wenn man mit seinen Eingeweiden Christ, Katholik und sogar Priester geblieben ist!" Einen „Hanswurst in psychologicis" schilt er ihn, weil er den Begriff Genie und Held auf Jesus angewendet habe; daß das vorher schon Schleiermacher gethan, weiß Nietzsche offenbar nicht; er kennt von Deutschen überhaupt nur die Theologen des Tübinger Stifts, auf die er, wohl von 1872 her, einen besonderen Groll hat. Positiv aber ist ihm der Stifter des Christentums der große Symbolist, der nur innere Realitäten als Realitäten und Wahrheiten gelten ließ, dagegen alles

Natürliche, Zeitliche, Räumliche, Historische bloß als Zeichen, als Gelegenheit zu Gleichnissen verstand. Und seine frohe Botschaft war eine neue Praktik: „nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich machen — sondern auch nicht dem Bösen widerstehen — ihn lieben", das war alles, meint Nietzsche wie Tolstoi und doch ganz anders als er.

Aber was hat das Christentum aus dieser einfachen Praktik gemacht? Eine grobe Wunderthäter- und Erlöserfabel, damit hat es den ursprünglichen Symbolismus gröblich mißverstanden. So haben es die Jünger umgestaltet und unter diesen wieder vor allen Paulus mit „dem Logiker-Cynismus eines Rabbiners", der größte aller Apostel der Rache, ein wahrer „Dysangelist". Von diesen kleinen Leuten stammt das Neue Testament, und über dieses heißt es nun noch greller als zuvor: „Ich habe vergebens im Neuen Testament auch nur nach einem sympathischen Zuge ausgespäht; nichts ist darin, was frei, gütig, offenherzig, rechtschaffen wäre; die Instinkte der Reinlichkeit fehlen. Es giebt nur schlechte Instinkte im Neuen Testament, es giebt keinen Mut selbst zu diesen schlechten Instinkten. Alles ist Feigheit, alles ist Augenschließen und Selbstbetrug darin. Jedes Buch wird reinlich, wenn man eben das Neue Testament gelesen hat." Und immer fanatischer und toller: „jedes Wort im Munde eines ersten Christen ist eine Lüge, jede Handlung, die er thut, eine Instinktfalschheit, — alle seine Werte, alle seine Ziele sind schädlich, aber wen er haßt, was er haßt, das hat Wert". Und was die ersten Christen begonnen, das haben die Priester fortgesetzt, und so ist die Kirche die Todfeindschaftsform geworden zu jeder Rechtschaffenheit, zu jeder Höhe der Seele, zu jeder Zucht des Geistes, zu jeder freimütigen und gütigen Menschlichkeit. Alles, was er gegen die Moral gesagt hat, gilt in erster Linie der christlichen Moral und Religion, was er gegen Glauben

und Überzeugung überhaupt gesagt hat, trifft den christlichen Glauben. Historisch aber sind die Christen die Anarchisten und Dynamitarden des imperium Romanum, sie haben es zerstört und in die Luft gesprengt: dieses bewunderungswürdigste Kunstwerk des großen Stils war fest genug, schlechte Kaiser auszuhalten, aber nicht fest genug gegen die korrupteste Art Korruption, gegen die Christen. „Die Mückenschleicherei, die Konventikelheimlichkeit, düstere Begriffe wie Hölle, wie Opfer des Unschuldigen, wie unio mystica im Bluttrinken, vor allem das langsam aufgeschürte Feuer der Rache, der Tschandala-Rache — das wurde Herr über Rom." „Die ganze Arbeit der antiken Welt umsonst!" ruft er in einem wahren Wutausbruch über den Untergang dieser alten Kulturwelt, in der sich der Wille zur Macht und zur Menschenzukunft, das große Ja zu allen Dingen verkörpert hatte und der gegenüber „alles Erbärmliche, An-sich-leidende, Von-schlechten-Gefühlen-Heimgesuchte, die ganze Ghettowelt der Seele mit einemmal obenauf" kam.

Aber noch einmal zeigte sich eine große Gelegenheit, der Versuch, die vornehmen Werte zum Sieg zu bringen, die christlichen Werte umzuwerten und die echten alten an ihre Stelle zu setzen: es war die Renaissance, das „glanzvoll unheimliche Wiederaufwachen des klassischen Ideals, der vornehmen Wertungsweise aller Dinge". „Ihre Frage ist meine Frage", sagt Nietzsche. Und nun kommt jene Phantasie: Cesare Borgia als Papst! „Das wäre der Sieg gewesen, nach dem ich heute allein verlange —: damit war das Christentum abgeschafft", denn das wäre „der letzte Papst" gewesen. Allein was geschah? Luther kam nach Rom und stellte die Kirche wieder her. Durch diesen Plebejer und deutschen Rüpel wurde die Renaissance ein Ereignis ohne Sinn, ein großes Umsonst; dafür trifft ihn und die Deutschen alle Nietzsches

Fluch; denn „wenn man nicht fertig wird mit dem Christentum, die Deutschen werden daran schuld sein“. Noch einmal zeigt sich hier das völlig Unhistorische in Nietzsche, nicht einmal chronologisch stimmt diese Geschichtsklitterung. Vollends sachlich aber hat er Luther absolut nicht verstanden, für seine echt menschliche Größe keinen Sinn gehabt. Ein einziges Lutherwort wie das: „auch daß ich nicht der Meinung bin, daß durchs Evangelium sollten alle Künste zu Boden geschlagen werden und vergehen“ macht all dem thörichten Gerede Nietzsches über diesen deutschen „Rüpel“ ein jähes Ende.

Das Christentum aber existiert noch heute, obgleich alle Begriffe der Kirche erkannt sind als das, was sie sind, als die bösartigste Falschmünzerei, die es giebt, und der Priester erkannt ist als das, was er ist, als die eigentliche Giftspinne des Lebens. Jedermann weiß, daß der alte Gott tot ist, wie es schon im Zarathustra heißt, „und trotzdem bleibt alles beim alten — was für eine Mißgeburt von Falschheit muß der moderne Mensch sein, daß er sich trotzdem nicht schämt, Christ noch zu heißen“! Es muß hier doch daran erinnert werden, daß diese wohl aufzuwerfende Frage: sind wir noch Christen? nicht erst von Nietzsche, sondern schon 1872 von Strauß gestellt und im Interesse der hier geforderten Ehrlichkeit verneint worden ist, und daß dieser gerade auch dafür von — Nietzsche aufs blutigste verhöhnt und gescholten wurde.

Angesichts einer solchen Vergangenheit und einer solchen Gegenwart nennt Nietzsche zum Schluß des Antichrist in wahnwitzigem Haß das Christentum „den einen großen Fluch, die eine große innerlichste Verdorbenheit, den einen großen Instinkt der Rache, dem kein Mittel giftig, heimlich, unterirdisch, klein genug ist — ich heiße es den einen unsterblichen Schandfleck der Menschheit“. „Ich verurteile das Christentum“ — läßt ihn, als wäre

er der Richter der Welt und die richtende Weltgeschichte selbst, sein Größenwahn in die Welt hinaus schreien.

Diese Übertreibungen des Hasses richten sich selber, wer so maßlos schimpft, hat unrecht und thut unrecht, wie Nietzsche selbst sagt: „Niemand lügt so viel als der Entrüstete". Daß er mit dem Scharfblick des Hasses auch viel Richtiges gesehen und über das Christentum und seine Moral gesagt hat, ist auf der anderen Seite ebenso klar, das überhört man über jenen schrillen, kreischenden Lauten des Hasses meist viel zu sehr. Allein eben wegen seiner wilden und schreienden Leidenschaftlichkeit glaube ich nicht recht an diesen Haß. Das ist Vordergrundsleidenschaft, ganz abgesehen davon, daß es ein Krankhaftes ist. „Ob wir Immoralisten der Tugend Schaden thun? Ebensowenig als die Anarchisten den Fürsten", heißt es einmal verräterisch in der Götzendämmerung. Riehl[1]) hat gemeint, Kant oder Fichte hätten vielleicht Nietzsche noch einen neuen Weg gewiesen, wenn seine Entwickelung nicht vorzeitig abgebrochen worden wäre. Mit solchen „hätte" und „vielleicht" ist es immer mißlich; das Riehlsche „Vielleicht" halte ich aber jedenfalls für unmöglich: für Kant konnte Nietzsche keine Sympathie haben, zu ihm sich niemals ein Herz fassen; und muß denn auch alles Kantisch sein? Nein, bleiben wir beim Antichrist. Da kann ich mich des Verdachtes nicht erwehren, daß Nietzsche mit solcher Leidenschaft das Christentum doch nur deswegen haßt und verflucht, weil er sich gegen einen inneren Feind wehren muß und selbst schon auf dem Weg zu dem großen Symbolisten war; vielleicht deutet darauf sein letzter Brief an Brandes aus dem Januar 1889 sogar ausdrücklich schon hin. Eine Um-

1) Alois Riehl, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker. Stuttgart 1897.

kippung Nietzsches ins Christliche war im Anzug, sie wird durch den Antichrist angekündigt.[1]) Cesare Borgia als Papst — auch hier!

Doch dieser groteske Kanossagang, diese letzte und größte Wandlung und Demaskierung im Entwickelungsgang des Wandlungsreichen und Vielgestaltigen, gegen die er sich mit solcher Heftigkeit zur Wehre setzte, blieb ihm erspart. Auf den Antichrist folgt das Ende in unheilbarem Wahnsinn. Namentlich in den Vorworten zu seinen Werken und am Ende des Antichrist sehen wir denselben in unheimlichster Deutlichkeit kommen, wachsen und ins Ungeheure sich steigern. Der gesunde Nietzsche wäre vor allem nicht so geschmacklos, auch in seiner Eitelkeit nicht so geschmacklos gewesen.

So unerfreulich ist das Ende, ein Tragisches ohne Versöhnung; Hamlets Wort drängt sich uns auf die Lippen: O welch ein edler Geist ist hier zerstört!

---

1) Ähnliches deutet auch Hans Gallwitz, Friedrich Nietzsche. Ein Lebensbild. Dresden 1898, an, und noch bestimmter Bonus in einer Besprechung dieses Buches in den Preuß. Jahrbüchern Bd. 93, S. 132 ff. Beide haben aber Nietzsche in eine viel zu „einseitig religiöse Beleuchtung" gerückt, wie das Bonus schließlich selbst zugiebt.

Schluß.

Wir sind am Ende, und doch fehlt noch die Hauptsache, auch diesmal wieder die Position zu all dem vielen Negativen. Im letzten Buch der Umwertung aller Werte sollte dieses Positive zusammengefaßt werden, „die Philosophie der ewigen Wiederkunft", die Apotheose des Lebens, dem es immer wieder da capo zuzurufen gilt, sollte hier noch folgen. Wohl wissen wir, daß der Wille zum Leben und sich steigernd der Wille zur Macht jenes Positive ist: „Leben selbst ist Wille zur Macht". Aber wie sich Nietzsche dieses Leben und Ausleben, dieses Mächtigsein und Herrschen im einzelnen gedacht hat, das blieb er uns zu sagen schuldig: weder dichterisch hat er das Reich Zarathustras aufzubauen noch lehrhaft die Philosophie der ewigen Wiederkunft als letzter Jünger des Gottes Dionysos darzulegen vermocht. Wie die Welt aussieht, in der die neuen „Edelmenschen" sich ausleben, Wollust, Herrschsucht und Selbstsucht zu Tugenden geworden sind und die Ausbeutung zum Prinzip erhoben ist, die Welt mit den neuen Tafeln und den oder dem herrschenden Einzelnen, das erfahren wir nicht. Denn es ging, wie damals in Basel, als er die Zukunft unserer Bildungsanstalten positiv darlegen sollte: er wurde krank und kam nicht mehr dazu.

So blieb die Aufgabe, *seine* Aufgabe ungelöst. Ist aber wenigstens die *meinige*, ein Bild von dem ganzen

Menschen und damit selbst ein Ganzes zu geben, gelöst? Nietzsche versteht man nur entweder ganz oder man versteht ihn gar nicht. Nun heißt aber ganz und ein Ganzes glücklicherweise nicht alles. Denn bei einem so reichen und vielseitigen Schriftsteller und vor allem bei einem Aphoristen, der über alles redet wie Nietzsche, ist es unvermeidlich, daß man vieles übergehen und unbesprochen lassen muß. Das thut dem Gesamtbild so lange keinen Eintrag, als das Übergangene kein Wesentliches ist und die Züge des Bildes dadurch nicht verändert werden. So wäre es z. B. möglich, Nietzsches Urteile über Kunst und Künstler zusammenzustellen und daraus einen Überblick über seine Ästhetik zu gewinnen. Allein hier ist doch alles so aphoristisch, vieles auch bereits veraltet, einzelnes, wie das, was er über die „Herkunft des Komischen" sagt, so banal, die Hauptsache aber und der Schlüssel zu allen diesen Einzelurteilen, seine Anschauung vom Dionysischen und vom Genie auf der einen, sein Verhältnis zu Richard Wagner auf der anderen Seite früher schon so ausführlich besprochen, daß wir einer solchen Zusammenstellung neue Züge nicht mehr abgewinnen könnten.

Nur eines vermisse auch ich in meiner Darstellung — Nietzsches Urteile über die Frauen, wie er sie im Zarathustra in dem Kapitel „Von alten und jungen Weiblein" oder im siebenten Hauptstück von „Jenseits von Gut und Böse" zusammengefaßt hat. Sie habe ich nicht unterzubringen und einzureihen gewußt, vor allem deswegen nicht, weil mir zu ihrem Verständnis der Schlüssel fehlt. Nietzsche ist der allerpersönlichste Schriftsteller; seine philosophischen Anschauungen müssen daher stets im intimsten Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit und mit seinen Erlebnissen betrachtet und verstanden werden; und so müßten auch seine Urteile über die Frauen aus per-

sönlichen Erfahrungen und Eindrücken sich ableiten lassen. Ein Wort wie das: „der Mann fürchte sich vor dem Weibe, wenn es haßt: denn der Mann ist im Grunde der Seele nur böse, das Weib aber ist dort schlecht“ hat eine Geschichte; die brutale Äußerung, daß ein Mann, der Tiefe habe, über das Weib immer nur orientalisch denken könne und es als „verschließbares Eigentum“ behandeln müsse, hat ihre Geschichte; und auch das oft citierte „Du gehst zu Frauen? Vergiß die Peitsche nicht!“ ist nur persönlich zu erklären. Darüber täuscht auch die ausdrückliche Verwahrung: „Zarathustra kennt wenig die Weiber“ nicht hinweg, wenn man auch zugeben mag, daß fremder Einfluß — ich denke an Stendhals Schrift de l'amour — den thatsächlichen Mangel an mannigfaltiger Erfahrung gelegentlich ergänzen mußte. Über diesen Punkt ist nun aber die Biographie der Schwester in den beiden bis jetzt erschienenen Bänden von einer offenbar absichtlichen Prüderie und Schweigsamkeit; Malvida von Meysenbug, seine mütterliche Freundin, weiß darüber nichts zu berichten, und auch Frau Lou Andreas-Salomé steuert in ihrem gescheiten Buche über Nietzsche höchstens so viel dazu bei, als man zwischen den Zeilen lesen kann, auch hat sie zu kurz mit ihm in Verkehr gestanden. Etwas mehr findet man davon bei Fräulein Meta von Salis-Marschlins, die sich sogar fragen läßt, warum Nietzsche und sie sich nicht geheiratet haben, es aber dann doch nicht über sich gewinnt, darauf die einzig richtige und ehrliche Antwort zu geben: weil er sie nicht gewollt habe. Allein gerade ihr eitles Gerede läßt schließen, daß andere über diesen Punkt vielleicht doch mehr zu erzählen hätten. Dabei verstehe man mich recht: ich halte Nietzsche auch hierin für eine vornehme, noch deutlicher, für eine reinliche Natur. Deshalb könnte er aber doch manches erlebt haben, was für

das Verhältnis von Mann und Frau bedeutsamer ist, als der rein geistige Verkehr mit so hochstehenden Frauen wie Fräulein von Meysenbug oder Frau Cosima Wagner. Die Frau, die ein „Spielzeug“ ist und zugleich „eine gefährliche und schöne Katze“, deren Gemüt „Oberfläche ist, eine bewegliche stürmische Haut auf einem seichten Gewässer“, fehlt unter den uns bekannten Freundinnen, und doch wären Beziehungen Nietzsches zu einem solchen „Wilderen, Wunderlicheren, Süßeren, Seelenvolleren“, wäre die Kenntnis von einem großen Erlebnis und einer großen Enttäuschung in der Liebe der Schlüssel zu vielem. Solange wir ihn nicht haben, stehen seine Urteile über die Frauen für uns in der Luft, sie wollen sich jedenfalls mir nicht einfügen in das Ganze seiner Persönlichkeit. Das bestätigt sich uns auch durch das, was wir an diesen Urteilen wirklich auf persönliche Erlebnisse zurückführen und darum verstehen können. Ich meine einerseits das Bild seiner Schwester, das sich auf Grund ihrer Veröffentlichungen auch vor uns immer deutlicher ausbreitet und darlegt und uns manches allgemeine Urteil des Bruders über die Frauen verständlich macht; und dann vor allem seine Beziehungen zu den sich an ihn herandrängenden „Litteraturweibern“. Diese letzteren lassen uns vor allem seine Wut verstehen über die „Dummheit“, daß Frauen selbst die Emanzipation des Weibes verlangen und fördern, eine Dummheit, „deren sich ein wohlgeratenes Weib von Grund aus zu schämen hätte“, und ebenso seinen Unwillen über die „Entzauberung“ und die „Verlangweiligung“ des Weibes, die er durch diese Bewegung heraufkommen sieht. Und endlich steckt auch in diesen Urteilen wiederum etwas wie Selbstüberwindung und Sehnsucht: ihm selbst haftet von seiner Erziehung und von seinen Nerven her etwas Feminines an, darum stellt er im Gegensatz dazu

das Männliche so hoch, weil und soweit es ihm fehlt. So sehe ich auch hier wohl allerlei Schlüssel, nur den zur letzten Thüre, zu der in die Tiefe führenden habe ich nicht gefunden.

Mehr aber als das werden manche an meinem Bild ein Anderes vermissen, eine zusammenfassende Kritik oder geradezu eine Widerlegung der fraglos doch recht bedenklichen und gefährlichen Lehren dieses verführerischen Rattenfängers der Jugend. Nun habe ich ja innerhalb der Darstellung immer schon hingewiesen auf die vielen schwachen Stellen und Widersprüche im Einzelnen und damit immanente Kritik geübt. Aber allerdings wollte ich Nietzsche nicht zeigen, wie er sein sollte, sondern wie er ist, wollte ihn nicht zersetzen, sondern vielmehr zusammensetzen und ihn aus dieser seiner Zusammensetzung und Entwickelung heraus verstehen. Denn alles verstehen heißt nicht nur alles verzeihen, sondern auch mit allem fertig werden und alles überwinden. Fürs zweite aber ist gerade hier widerlegen nicht so leicht. Das zeigt nicht bloß der geistlose und mißlungene Husarenangriff von Henne am Rhyn[1]), sondern auch die ruhigere und umsichtigere Auseinandersetzung Eduard von Hartmanns mit Nietzsches neuer Moral[2]), die freilich zuletzt doch auch ins Leidenschaftliche fällt, oder Kalinas nur in der ersten Hälfte sachlich in die Tiefe dringender Widerlegungsversuch.[3]) Nietzsches Lehren sind Ausfluß und Abdruck seiner Persönlichkeit, von ihr kann man sie — darin weiche ich von Simmel[4]) ab, der von anderem

1) Anti-Zarathustra. Gedanken über Fr. Nietzsches Hauptwerke. Von Dr. Otto Henne am Rhyn. Altenburg 1899.

2) Ethische Studien. Von Eduard von Hartmann. Leipzig 1898. S. 34—69.

3) Fundament und Einheit in Fr. Nietzsches Philosophie von Paul E. Kalina. Leizig 1898.

4) Georg Simmel, Fr. Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette. Ztschrft. f. Phil. u. phil. Kritik. Bd. 107, S. 202-215.

Standpunkt aus eine Widerlegung ebenfalls für unmöglich erklärt — nicht isolieren und ablösen, ohne sie mißzuverstehen; faßt man sie aber in diesem ihrem Zusammenhang mit der Person, so muß man alsbald einsehen, daß man ein Sein und einen Menschen nur durchsichtig machen, nicht widerlegen kann. Sachlich aber liegt der Handel zwischen Nietzsches neuer Moral und uns anderen so: neue Werte darf man nicht mit den alten Maßstäben messen; dagegen liegt die Beweispflicht dem ob, der solche neue Werte schafft und solche neue Maßstäbe anlegt. Der Beweis aber für Wert und Haltbarkeit neuer Tafeln könnte allein praktisch geführt werden, durch Herstellung einer haltbaren Kulturwelt, in der sie Gesetzeskraft hätten und die Herrenmoral zur Wirklichkeit würde. Einstweilen halte ich eine solche Welt mit Nietzscheschen Menschen und Nietzscheschen Werten für unmöglich, schon deshalb, weil gegen diese Herrenmoral und gegen die Herrenrasse, wenn sie heute siegreich wäre, morgen der alte Sklavenaufstand in der Moral wieder losbrechen und wieder siegen würde: dieses Experiment hat uns die Geschichte oft genug vorgemacht, daß die stärkeren Sieger den klügeren Besiegten geistig unterliegen. Und diesem Aufstand würde auch ich mich anschließen, würde mit Verrina von Fiesko zum Dogen mich wenden, weil ich überzeugt bin, daß jede Moral mit einem tüchtigen Tropfen demokratischen Öles gesalbt sein muß, wenn sie Wert und Bestand haben soll, und weil ich vor der Realität der sittlichen Welt, wie sie zwei oder drei Jahrtausende geschaffen haben, mehr Respekt und an ihre Dauer mehr Glauben habe, als dieser ganz subjektive und ganz souveräne Umwerter aller Werte. Und auch an das Goethesche Wort: „Wie viel bist du von andern unterschieden?“ möchte ich in diesem Zusammenhang noch einmal erinnern. Daneben kann ich das gute Recht doch anerkennen, das in diesem

Kampf um den Einzelnen und im Kampf gegen die asketischen Ideale, in der Freude an Gesundheit und Kraft, an innerer Vornehmheit und stolzem sich Ausleben und Aufsichhalten, mit einem Wort in Nietzsches Memento vivere! liegt; Selbstbehauptung ist auch mir Tugend und Pflicht.

Eine andere Art von immanenter Kritik wäre es, Umschau zu halten über den Einfluß, den Nietzsche ausübt und der noch immer in rapidem Wachstum begriffen ist, obgleich mir der Sättigungspunkt nahezu erreicht zu sein scheint. Dadurch würde Nietzsche erst in seine Zeit hineingestellt und aus dem Zusammenhang mit ihr nachträglich auch historisch begriffen werden. Allein das habe ich erst jüngst an anderer Stelle gethan, und so mögen, damit ich mich nicht wiederhole, hier ein paar kurze Sätze genügen.

Gegen eine historische Kritik nach vorwärts hat sich Nietzsche selbst noch verwahrt durch das Wort: „Die ersten Anhänger beweisen nichts gegen eine Lehre", recht als ob er geahnt hätte, welche Elemente — er selbst nennt sie unhöflich „Gesindel" — sich zuerst an ihn herandrängen, sich von seiner Lehre „anlächeln" lassen werden. Allein „wir, wir leben" nun einmal in dieser Zeit seiner ersten Anhänger und haben daher das Recht, sie uns näher anzusehen und uns ihrer zu erwehren, wie Plato sich in seiner Polemik gern an die Sophistenschüler, einen Polos, Kallikles und Thrasymachos gehalten hat, um in ihnen die großen sophistischen Schulhäupter zu treffen. Und dabei bemerken wir vor allem, daß nicht der ganze Nietzsche diesen Einfluß ausübt — bei einem so Vielgestaltigen und Wandelbaren ist das auch nicht möglich; und daß er ihn auch nicht von dort her ausübt, wo er selbst am tiefsten und reichsten und feinsten ist, sondern durch das, was sich am lautesten und paradoxesten vordrängt; das ist natürlich der

Gedanke vom Übermenschen in seiner brutalsten und scheinbar moralinfreien Form jenseits von gut und böse. Daß damit der Kernpunkt des Nietzscheschen Philosophierens und Moralisierens nicht getroffen ist, ist bereits gesagt. Aber das klingende Wort erfaßte die Jugend, die ja nie an einem Übermaß von Bescheidenheit leidet, wie im Taumel und Rausch, und erfaßte die Frauen, die so leicht kritiklos dem Neuesten und Modernsten zufallen und überdies im Übermenschen vielfach ihr Männerideal verkörpert sehen; und schließlich ließen sich auch die Sudermann und Hauptmann, oder unter den Älteren die Wilbrandt und Spielhagen davon imponieren, auf der Bühne und im Roman sucht man den Übermenschen zu verkörpern und erörtert mit wenig Witz und viel Behagen das Für und Wider der Moral.

Wie lange dieses Übermenschentum in unserer Litteratur noch fortspukt, wer will es sagen? Dagegen wird ein Anderes bleiben und sich behaupten — der Anspruch des Individuums auf sich selber und die Notwendigkeit sich zu schützen und vor Vergewaltigung zu bewahren. Der Kampf um den Einzelnen, wie ihn unser Jahrhundert in mancherlei Formen und Gestalten geführt hat, ist historisch berechtigt und war auch an seinem Ende wieder einmal notwendig geworden. Es war eine Auflehnung der Jugend, in deren Namen Nietzsche dereinst gegen den Historismus der Zeit Protest erhoben hatte, eine Auflehnung gegen das Netz, das man ihr mit Milieu und Vererbung, mit Tradition und Sitte vom ersten Tag an über den Kopf geworfen hatte; war ein Protest der Romantik gegen die Prosa und Nüchternheit der Alltagsmenschen, ein Protest des höher und vornehmer sich Dünkenden gegen statistische Massenbeobachtung und Durchschnittszahlen, gegen einseitige Demokratisierung und gedankenlose Gleichmacherei; und endlich war es der

Protest des Lebens und der Lebenden gegen die vielfach zur Unwahrheit gewordenen asketischen Ideale unserer traditionellen christlichen Moral, sie entsprechen der Wirklichkeit und ihren Forderungen nicht mehr.

Wie Flut und Ebbe, wie Wellenberg und Wellenthal wechseln die beiden Weltanschauungen des Individualismus und des Socialismus miteinander ab, auch in Zukunft werden sie miteinander im Streit liegen und eine die andere zu verdrängen suchen, weil beide im Menschen angelegt sind und in ihm natürliche Anknüpfungspunkte haben. Wie weit es jedesmal gelingt, sie miteinander zu versöhnen und ihre Ansprüche auszugleichen, davon hängt die Gestaltung unserer Zukunft ab. Daß es nicht unmöglich ist, darauf habe ich schon hingewiesen, insofern und insoweit ja auch im Socialismus um den Einzelnen gekämpft wird. Im Augenblick aber steht der Gegensatz zwischen ihnen, zwischen Individuum und Masse, zwischen aristokratischer Distancierung und demokratischer Gleichmacherei, zwischen Herrenbewußtsein und selbstlos socialer Gesinnung im Vordergrund. Und dabei wird Nietzsche der Ruhm bleiben, daß er zu einer Zeit, wo der Individualismus mit seinen Rechtsansprüchen für immer abgewiesen zu sein und sich selbst aufgegeben zu haben schien, die Fahne des „ethischen Personalismus“ wieder ergriff und die große Gegenströmung gegen den Socialismus kräftig einleitete und theoretisch begründete. Mit dieser individualistischen Bewegung wird sein Name als der eines Vorkämpfers in der Geschichte des Geisteslebens am Ende unseres Jahrhunders für alle Zeiten verknüpft bleiben, ob man ihn darob segnet oder ihm dafür flucht. Und dabei wird man ihn mit Richtungen zusammenstellen, die heute noch weitab von ihm zu verlaufen scheinen, und mit Männern, die es sich wohl nicht hätten träumen lassen, daß man sie in seine Nähe rückt.

Doch hüte ich mich wohl, dieses Urteil des nächsten Jahrhunderts über das unsrige zu antezipieren oder gar solche Namen zu nennen.

Und auch „der Fall Nietzsche" wird immer interessant bleiben, als ein bemerkenswerter Beitrag zu der vielverhandelten Frage nach der Verwandtschaft von Genie und Wahnsinn, und zu dem immer mehr in unser Gesichtsfeld einrückenden Problem der Massenpsychologie: wie aus einem Unzeitgemäßen so rasch ein Zeitgemäßer werden konnte. Der Einsame, der am liebsten gegen den Strom schwamm, ist ergriffen worden vom Strom der Mode und von der Gunst der Vielzuvielen. Dadurch ist sein durch krankhaften Größenwahn selbst schon entstelltes Bild nur immer verzerrter geworden. Erst wenn dieser Strom abgelaufen, die kritiklose Nietzsche-Begeisterung verschwunden und vor allem die schellenlauten Nietzsche-Pfaffen und Nietzsche-Verehrerinnen verstummt sind, wird sich bestimmen lassen, ob er ein rasch vorübereilendes Meteor und Irrlicht war, oder ein Gestirn, das weiterleuchtet und neue Wege weist. Heute schwankt sein Bild noch allzusehr von Gunst und Mißgunst aller Art verwirrt, der Staub, den die heftig Streitenden um ihn her aufwirbeln, macht es nur immer dunkler und undeutlicher. Und auch der ruhige Betrachter steht ihm noch zu nahe, als daß er die Größendimensionen richtig abschätzen könnte; deshalb verzichtet er besser auf ein allgemeines Werturteil und darf nicht heute schon Licht und Schatten richtig verteilen wollen, sondern muß froh sein, wenn das Bild, das er von ihm entwirft, ein annähernd getreues und kenntliches ist. Wer Nietzsche war, das können wir heute allenfalls bestimmen; was er der Welt sein und was von ihm bleiben wird, das wissen wir — oder sage ich bescheidener: das weiß jedenfalls ich heute noch nicht.

Nietzsche, Friedrich W. I39000
Author Ziegler, Theobald
Title Friedrich Nietzsche.
Philos
N677
.Yzi
DATE

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

Do not
remove
the card
from this
Pocket.

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU